

بازدید شد
۱۳۸۲
بازرسی شد
۲۷ - ۴۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نام کتاب رساله در وجود
مؤلف
موضوع تألیف
شمارهٔ قفسه ۶۰۷۵
مؤسسهٔ
۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۲۶۰۳۹
خطی «فهرست شده»



كما دبا في قبل ظهوري وتعلق روحي بالبدن الفاني على ان هذه
الرسالة اوصلها الى ولدك الذي سيظهر واسمه كذا فاذا
عطاني امري مطلقا بشرحها لكني شرحت حينئذ باجازة المكرمة
فتوقفت حتى اذا وصلت بمكة المعظمة دعاني اليه مرة على وجه في
جناب القدس مجاب وليس في نظره الحسن الحق وصواب نظر الله جناب
الطالبين بحسن نظر الوهاب فحصلت تجاسرت على الاستعجال
من فراغ واليه تعالى الاياب فشرعت بحسن مستعجلا حسب الامر من غير توقف
ففرغت في الشرح في يومين منه
سبحان من امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ولابد من تقديم
تحقيق ما هو المقصود حتى يتحقق الحق عند طالبيه على الوجه الجميل
لا يشتبه الامر عند التفصيل فاعلم ان مسئلة وحدة الوجود
فهمها بدون كمال الفضل والفتح الالهي مسدود حتى اشتبه على كثير
المتقدمين والمتأخرين تصورها فضلا على التصديق بتحقيقها مع
ان تصورها مستلزم لتحقيقها فاعلم بالله ومن الله ان حقيقة
كل شيء ما به هو هو ووجه عرفان ان الحقيقة حقيقة له انفرض

عدمها مع تقرره يكون محالا لا نظرا الى نفسه وكالخارج اللازم
وان كان بينا يمكن فرض رفعه نظرا الى مرتبة الملزوم بنفسه وان
كان المفروض محالا لكونه لازما فتفطن ان الوجود المطلق لا بمعنى
الكون المصدري ولا بمعنى مبدأ الاثر الخارجي بل الثابت الحقيقي
مطلقا على الوجود المتعارف خارجيا او ذهنيا وعلى التقرر
والتقرر المتحقق في نفس الماهيات المتحصلة من حيث هي هي
فانها في تلك المرتبة وان كانت عادية عن اعتبار الوجود
وكذا العدم المقابل له لكن اليقين حاصل بانها ليست نفيا
محضا وعدما مطلقا والا لما صح التوجه اليه نظرا الى نفسها
والثاني باطل فان قلت التوجه هو الوجود الذهني قلت معلوم
بالبداهة ان المتوجه اليه لا بد له من ثبوت ما ليتوجه اليه
فان قيل اذا كان العلم ازليا فلا سبق ثمة قلت لا كلام في السبق
بل في عينية الوجود فنقول ان الوجود العلمي اما عين حقيقة المعلوم
فثبت ذاتية الوجود واما زائد متعلق بهما فلا شك ان تعلقه

بالمنفي المطلق لا يمكن فرجع الى مبدأ جامع لجميع الاشياء من
الماهيات والموجودات المتشخصات بحيث يكون فرض عدم مع ثبوت
شيء منها في نفسه محالا للقطع بانها سارية في نفس الماهيات
ايضا تنتفي بانتفائه وانه الوجود الذي به يصير الموجودات
موجودة امر حقيقي متحقق في نفسه ليس معدوما محضا وان قال
بر انه فرقة فان جميع الاشياء تتحقق به فما به التحقق اولى بالتحقق
غاية الامر انه لقوة تحققه لا يحتاج الى تحقق زائد يتحقق به واذا كان
زائدا على الماهيات فلا شك انه وجود مفاض متحقق في نفسه ولا
فان ثبوت امر متحقق في نفسه لشيء فرع ثبوت نفسه وهذا امر يحكم
به العقل قطعا مطلقا بدون فصل بين شيء وشيء ولا استثناء
للوجود اذ بعد حصول القطع الكلي لا يتصل به الاستثناء قطعا فلو
لم يكن للماهيات في انفسها ثبوت وان كان الطف من هذا الثبوت
المسمى بالوجود المتعارف كتسلسلت امور حقيقية لما تحققت وكذا
في المتشخصات والوجودات فعلم ان مطلق الوجود وهو الثبوت

المحض البحت سار في نفس الماهيات والوجودات والتشخصات لانتفائه

في نفسه فهو المعروض في مرتبة ظهوره بالماهيات وهو العارض بظهوره

في الوجودات المتفاضلة وهو المتشخص فاعرف انه حقيقة مطلقة جامعة

لكل شيء فما من شيء الا وهو ظاهر به ظهورا مطلقا عن مقابلة الخفاء

وهو هو لا بهذا القيد اذ لا بشرط لا يتقيد بشيء وهذا هو

الوجود وذلك لان الثبوت البحت لا تفاوت فيه فانك تتيقن بان

الممكن ثابت والواجب تعالى ثابت ولا تمييز في نفس الثبوت المطلق وهي

الحقيقة الجامعة وينكشف الامر بتقديم مقدمتين احدهما

ان الحقيقة لا بشرط شيء لا يعتبر فيها شيء من الوحدة او الكثرة ولا الكلية

قيد العينية لشيء معين حتى يتاتى عينيته لشيء اخر منه

او الجزئية او العينية والغيرية الى غير ذلك من التقابلات فاذا

سالنا عن الوجود من حيث هو هل وليس لم يكن الجواب الا السلب

لاي شيء كان لا بمعنى ان هذا السلب معتبر فيها اذ في مرتبة الذات لا يعتبر

ايجاب واي سلب بل فوقه قابل له وثانيتهما انما لا يعتبر فيه شيء

من المتقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما يكون في

كل

٥

كل منها عينه لكن لا بعينيته معتبرة فيه حتى يتاتى اتحاده بمظهر اخر

فان العينية والغيرية من جملة المتقابلات مسلوبة الاعتبار عنه

والنفس انما تنقبض عن الايقان بثبوته في الكل بسبب تقييده وتعينه بالوحدة

او الكلية ولا وجه في ظهوره بعين مظهر مخصوص في تلك العينية

فيقول كيف يكون شيء واحد كثيرا او كلي جزئيا ولو كان عينا لهذا

لم يكن عينا لذلك وكل ذلك بسبب الغفلة عن الاصل وهو المطلق

حتى عن الاطلاق والوحدة المقابلة للكثرة فان قيدته بواحد منهما

انقضت بنفسك وانحبست في نفسك وهو فيه عليك وهو

منزه عن القيد وهو الواسع العظيم وهو الظاهر في كل المظاهر

والباطن في كل البواطن وانظر الى هذا قال الله تعالى وهو الظاهر

والباطن فانك لو خليت عقلك السليم عما يقال وقيل من الصرف

والتاويل تيقنت بان لكل شيء ظاهرا وباطنا وهو بديهي واستفدت

من النص المذكور ان كل ظاهر وهو فانتجتا النتيجة الحقة بالنظر

الى المطلق الجامع لا الواجب تقدس عن المخالطة والاتحاد بالممكنات

اذ قد تحقق عند المحققين ان لفظ الله كما اطلق على مرتبة
الواجبية وهو الاسم يطلق على المطلق الجامع الذي هو فوق
المراتب كما مر وقد قال السلف الصالح والاشعري لابد من ابقاء
المتشابهات على ظواهرها وانما هو بحسب المطلق واذا تحقق الامر
عقلا ونقلا بل شهودا فاعرف التباين المفهوم من الكتاب والسنة
بين مرتبة الواجب والممكن هو الحق لاريب فيه وهو معتقد العارفين
بلا توحيد بينهما نعم يحصل بسبب الاعمال الحقة القرب الى جنابه تعالى
بحيث يمحي رؤية العبد نفسه مطلقا ويبقى كالجماد بلا شعور عن
نفسه وعن الانحاء لكنه في الحقيقة ليس اتحادا ولو اريد الوحدة
الشهودية بحسب ان العاشق لا يتحمل غير محبوبه او الوجودية مجازا
بسبب ان الممكن لا وجود له بنفسه وانما وجوده مفاض عنه تعالى فلا كلام
فيه فتحقق بالوحدة الحقيقية بلا مقابلة الكثرة نظرا الى المطلق
ولا تقع في غلط ان هذا هو الجواد المعبود الخالق القديم
والا لزم الاتحاد بين العابد والمعبود تعالى الواجب عن انه

يتحد مع الممكن فتنبه واحفظ نفسك فان هذا مدحض للكثير
من المتفقين والله يختص برحمته من يشاء ولتحقيق معرفة ذات
ذلك المطلق مع اطلاقه عن قيد التقييد والاطلاق كون
مرتبة عدم تقييده بتعين اى تعين كان حتى القابلية ايضا متقدمة
على التقييد بسايرها بعد الوجود المطلق وان كان التقدم
رتبيا فقط فتلك المرتبة تسمى احدية لكنها لكونها بشرط لا مطلقا
لا يكون مدركة بل لا يتوجه اليها العقل اصلا والا لم تبق بشرط لا
فلذا اخرجت في تحقيق بعض المحققين عن سلسلة نظم المراتب
ثم بعدها اولى المراتب التي يتعلق العلم بها قابلية المطلق لكل شيء
قابلية مطلقة عن الوجوب والامكان وعن كل شيء حتى قال بعض
المحققين هذه القابلية المطلقة شاملة لقابلية عدم القابلية
ايضا وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى ولما تقدمت هذه العلم الضروري
بان المطلق لو لم يكن قابلا للتقييد لما حصل المقيد اى قيد كان
فان قيل فالقابلية ايضا قيد لابد له من قابلية فوقها قلت المراد

مطلق القابلية فلا يمكن سبق فرد منه عليه لا يقال المقبول لا بد له
من فعل حتى يتحقق المقبول والواجب غير مفعول لان الجزء الاول
غير مقبول كيف وعلى القول بزيادة الوجود على ماهيته تعالى
يجب القول بمقبوليتها من غير مفعوليته لشئ على ما حقق ان علة الاحتياج
الى الفاعل هو الامكان او الحدوث المستلزم له والمقبول ههنا
سواء كان حقيقته او وجوده تعالى واجب قطعا ولذلك المحقق قال
الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي رح في حاشيته على شرح المواقف
والصواب عندي انه لا ايجاد ههنا بل هو اقتضاء المهية
الوجود المقتضي لا يلزم ان يكون فاعلا الا يرى ان الماهيات
مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها ثمت فانها اذا لم يكن فاعلة
له فلا فاعل له اصلا والا لم يكن الواجب واجبا لا يقال المقبول
وان لم يلزم ان يكون مفعولا لكنه محتاج الى القابل وكل محتاج ممكن
لان الثاني غير مقبول بل انما المستلزم للامكان هو الاحتياج الى
الفاعل ولو سلم فانما كان في الاحتياج الى قابل مباين هويته في وجوده الا

مطلق الاحتياج وهنا ليس كذا انما هو احتياج الشئ الى حقيقته
المطلقة والاحتياج الى حقيقته غير مناف للوجوب وقد يقول به المتكلمون
القائلون بزيادة التعين على ماهيته تعالى اذ لا شك ان المتعين من حيث
انه متعين واجب ولا ريب ايضا في افتقاره الى نفس الماهية لا يقال
اذا كان المطلق بالنظر الى حصوله البحت لم يكن فيه ضرورة شئ ولا
لا ضرورته فكون ماهيته منه ضرورية الوجود غير مجعولة دون
اخرى ترجيح بلا مرجح لان مرتبة الاطلاق لم يكن فيها تعدد ولا اقتضاء
ولا ترجيح حتى يقال لم كانت هذه كذا دون تلك وفي مرتبة التعدد
لا يصح ان يقال لم اقتضت هذه الماهية فيها ضرورة الوجود دون ما لا
يسوغ على مذهب التباين المطلق ولذا قال الشيخ المذكور محققا في
جواب من اورد على القائلين بان الذات في الكل واحدة انما التفاوت
بالاحوال ان اختصاص بعضها كالالوهية دون اخر ترجيح بلا مرجح
ان التعدد في الذات انما حصل بالاحوال بدون اعتبارها لا تعدد
فيها وهذا كاختصاص الفصول بحصص الاجناس انتهى وحال ما نحن

فيلعين الفصول لجنس سيما مع قولهم بعدم مجعولية الماهيات
فاعرفه فانه مع وضوحه دقيق اذ الوجود المطلق مع ابهامه
كسايرا لاجناس تخصص بذات الواجب تعالى من غير توسط
جعل لامتناعه ههنا اذ لو كان فاما جعله اياها وهو فرع
مجعوليتها وهي ليست من شانها او جعلها اياه وهو فرع،
تقدم الذات على الذاتي وهو بين البطلان فاعرفه فانه
مع وضوحه دقيق ثم لا شك ان الوجوب اول واولى من الممكن
فتقدمه على الممكن ايضا ضروري ثم لاريب في ان الاول الاولى
لابد ان يكون صفاته كاملة والكمال لا على ما هو عليه العدم
فيكون موصوفا بصفات ازلية ابدية ومعلوم تقدم الشيء على
صفاته ثم تلك الصفات اقتضت مرتبة الامكان حتى تظهر
عليها آثارها وهي ايضا لا توجد بدون الصفات اللايقة بها فصار
كل من الوجوب والامكان مرتبتين الاجمال والتفصيل فقد
ثبت المطلق وهو لا بشرط وفوق المراتب ويطلق عليه لفظ

الله والحق وهو والاحدية والبحت المطلق والذات لعينه والذات
وحقيقة الحقايق واصل الجوهر وفلك الحيوة والحق المخلوق به
والجنس الاعم والعين الواحدة ايضا ستة مراتب مرتبة بالترتيب
الطبيعي الاولى الاحدية التي لا اسم ثمة ولا رسم وهي بشرط لا
ويطلق عليها الخمسة الاول تماما والثانية مرتبة القابلية
المطلقة وتسمى حدا فاصلا وبرزخا كبرى ووحدة وحقيقة
محمدية لمناسبته الطينية المحمدية الواسطة بين الواجب والممكن
والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة عن شوائب النقص
وآثار الامكان وهي من حيث قطع النظر فيهما عن الصفات تقابل
ها الوهية مجملة ويطلق عليها الاحدية والبحت والحق وهو الوجود
المطلق لكن بمعنى المعرى عن العروض للمهية كما سيأتي ولفظ الله و
هو الاشهر في العرف العام حتى ان ثبتا ذكر الممكن في اطلاق به
اللفظ فان قيل فكيف ايمانا تولوا فثم وجه الله قلت هو بالنظر
الى الاطلاق لا قيد الامكان والرابعة مرتبة الاسماء الحسنى و

الصفات العلى في التفصيل وتسمى الجبروت والوهية مفصلة
والخامسة مرتبة الامكان المجمل وهي المحتاجة الى الواجب تقدس
وتعالى في وجودها والسادسة مرتبة الكائنات وهي تفصيل
الامكان الى الجوهر مفصلا الى اقسامه والعرض كذلك وذكر الجامي
في اللايحة الثالثة والعشرين من اللوايح من المراتب الست ما هو عين ما ذكرت
فتحقق يا حافظ المراتب ان مرتبة الوجوب والامكان متقابلتان
ليس واحدة منهما متحدة باخرى بل الثانية معلولة للاولى كيف
واتحاد التشبيه والتنزيه ممتنع عقلا ونقلا فالقول بحقيقة
بينهما الاتحاد الحاد فان قلت ان تحقيق معنا على ما قال السيد
في حاشيته شرح التجريد القديم ونذكره ملخصا ليظهر
كمال حسن سعيه وسعي مشايخه هو هذا كل مفهوم مغاير
للوجود كالانسان فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه
في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل
انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم

مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر يحتاج الى غيره الذي
هو الوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا يكون المغاير للوجود
بواجب فقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو عين الوجود الموجود بذاته
لما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا فالوجود جزئي حقيقي يكون
ماهيات الممكنات موجودة به بمعنى ان لها نسبا مخصوصة الى حضرة
الوجود القائم بذاته المنزه عن العروض بغيره والتعدد والانقسام
وتلك النسب على وجوه شتى وانحاء مختلفة يتعذر الاطلاع على
حقايقها فالموجود متعدد والوجود واحد ويسمى هذا الوجود
مطلقا ايضا بمعنى المعرى عن الانضمام الى غيره فعلى هذا لا يتصور
عروض الوجود للماهيات الممكنة ثم قال هذا ملخص ما ذكره بعض
المحققين من مشايخنا ولا يعلمه الا الراسخون في العلم وهكذا قال
صاحب كلام التوحيد وغيره من بعض الفضلاء المتاخرين ثم قال
السيد فان قلت المتبادر من الوجود المفهوم الكلي فلا يكون جزئيا
حقيقيا وايضا الموجود ما قام به الوجود قلت الجواب عن الاول

ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان
من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا
اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة من الاشتراك في حد ذاتها كمفهوم
الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني ان الممتنع هو مخالفة
البرهان وما يؤدي اليه الا لاشتهاره في السنة الاقوام
بتوهم الاوهام قد قال في اول الحواشي ان الوجود حقيقة متشخصة
في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة بذاتها
وهي حقيقة الواجب تعالى وكون غيرها موجودا بمعنى ان لتلك
الحقيقة الممتنع القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى الغير ثم قال
ويرد ان المحتاج في كونه موجودا الى غير هو موجده ممكن لا المحتاج
الى الغير هو وجوده واجاب بانه لا معنى للممكن الا المحتاج في وجوده
الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده او موجده قلت هذا الكلام وان
جواب فانه علمت ان معناه
كان له امكان بعيد عن البداهة المجبولة على اثبات الوجود المفاض
على الماهيات حقيقة ليس تحقيقا للتوحيد الحقيقي الذي هو مقصود

الموحدين من الصوفية اذ المغايرة بل المباينة ح بينة لا تخفى على
من وصل الى ضوء شمس المعرفة وقد تبين لكم ايها الطالبون
الصادقون ان مرتبتي الوجوب والامكان متقابلتان لا حاصل من
صرف الهمة الى توحيدهما مع انه لا يمكن نعم يمكن في وحدة الشهود
كما مر لكن لا علاج لمن صرح بوحدة الوجود واراد اثباته بالنظر الى
مرتبة الوجوب تعالى وانما ذلك الكلام بيان لمذهب الحكماء المتالهين
وقد صرح به الجامي في شرح رباعياته وعنهم عبر السيد بالمشايخ
اي في الحكمة وانما اطال الكلام لهم ومدحهم من حيث انه تصدى
للكتابة والبيان للعلوم النظرية العقلية ولذا اشتهرت بين اكثر
العلماء عامة وترسخت في اذهانهم كافة وحدة الوجود بهذا الوجه
واشتبهت عليهم حقيقة الامر حيث لم يصلوا الى صريح الحق
من اقطابه الذين هم اهل الحق واما مذهب الموحدين من الصوفية في
وحدة الوجود مع ابقاء الجزئية الحقيقية للواجب تعالى فما اشار اليه
السيد بقوله فان قلت ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود مع انه حقيقة

الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات فظهر فيها ولا يخلو عنه
(اى حقيقة كلية له لتعم وان كان مطلقا عن قيد الكلية ايضا)
شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت
(غير مختلفة بحسب اصل الحقيقة الذى هو الوجود المطلق ايضا)
بتعينات اعتبارية قلت هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه
بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له
ثم كلامه وقد بين الجامى فى شرح رباعياته بان هذا هو مذهب
الصوفية وهو طور وراء طور العقل وميزه عن المذهب
الاول تمييزا تاما ببيان ان ذلك الوجود الواحد عندهم هو
المطلق عن كل قيد حتى الاطلاق على قياس ما يقوله ارباب النظر
فى الكلى الطبيعى فهو الحقيقة المطلقة للواجب ولكل شيء انتهى (عرفت)
وتبين ان هذا الجمع هو منشاء الاغلاق على العقول وانما
قال السيد هو طور وراء طور العقل وما تصدى للبيان
مرادهم صونا للعقيدة الجليلة الغامضة للكرام عن (عقول)
القاصرين من الانام وقد تحققها بما فتح عليك الاقفال
بالتمام بفتح القدير ذى الجلال والاكرام فظهر لك انه لا بد (عندهم)

بالقول بالحقيقة الجامعة بين مرتبتى الوجوب والامكان كما حققه
الجامى بفضله الكمال السامى حيث قال فى شرح كلام الشيخ فى
الفصوص فى فص ادريس عم وكل من عين واحدة كل من الخالق والمخلوق
منها فان الحقايق ثلث حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عالية واجبة وهى
حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة منفعلة متاثرة متكثرة سافلة ممكنة
وهى حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثالثة جامعة بينهما فعالة من
وجه منفعلة من وجه واحدة من وجه كثيرة من وجه وكذا فى ساير الصفات
المتقابلة وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولوية
والكبرى والاخرية العظمى وهى بعين الواحدة التى تنشات منها نسبة الخالقية
والمخلوقية انتهى وكذا ذكر فى شرح رباعياته مؤكدا واذا تحققت معرفة
الحقايق وحقيقتها فكيف يلتبس عليكم امر الحقيقة الوجوبية القديمة
بالذات عن امر الحقيقة الاحدية المطلقة التى هى حقيقة الحقايق المبراة
عن القدم والحدوث فى الذات على ما قال الشيخ بن العربى فى الباب
الثانى من الفتوحات فى معرفة الف اللام وهذه كلها انواع وفصول

للجنس الاعم الذی ما فوقه جنس وهو حقيقة الحقايق الالهية
القديمة فی القديم لا فی ذاتها والمحدثة فی المحدث لا فی ذاتها وهی
بالنظر اليها لا موجودة ولا معدومة ولا تتصف بالقدم ولا با(لحدوث)
كما سيأتی ذكرها فی الباب السادس من هذا الكتاب انتهى ثم قال
ثم اعلموا ان المعلومات اربعة الحق تعالى الى ان قال ومعلوم ثان و(هو)
الحقيقة الكلية التی هی للحق وللعالم لا تتصف بالوجود ولا بالعدم
ولا بالحدوث ولا بالقدم وهی فی القديم اذا وصفتها قديمة
وفی المحدث اذا وصفتها محدثة لا تعلم المعلومات قديمها
وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة فان وجد شیء عن غير عدم متقدم
كوجود الحق وصفاته قيل فيه موجود قديم وان وجد
شیء عن عدم كوجود ما سوى الله وهو المحدث الموجود بغيره قيل
فيه محدث وهی فی كل موجود بحقيقتها وانها لا تقبل التجزی فما (فيها)
كل ولا بعض ولا يتوصل الى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل
ولا برهان فمن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى و(ليست)

موجودة ای بوصف القدم فيكون الحق قد اوجدنا من موجود قديم
فيثبت لنا القدم وكذلك لتعلم ايضا ان هذه الحقيقة لا تتصف
بالتقدم على العالم ولا العالم بالتاخر عنها ولكنها اصل الموجودات
عموما وهی اصل الجوهر وفلك الحيوة والحق المخلوق به فان قلت انها
العالم صدقت وانها ليست العالم صدقت وانها الحق وليست الحق
صدقت تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد الاشخاص العالم وتتنزه
بتنزيه الحق انتهى واذا ارتفع الآن الالتباس عن الحقايق فكيف
يتوهم ان هذه العوالم موجودة وهی لا ثبوت لها اصلا والوجود
منحصر فی الواجب قد تسمع ربنا ما خلقت هذا باطلا بل الوجود
المطلق وهو الحق المطلق على ما عرفت كما تحقق بالواجب يعم ظهر با(لممكنات)
ايضا نعم قد تسمع من بعض العارفين ان الوجود الحقيقی منحصر فی الوا(جب) واذ
العوالم خيال لكن فهمه يتوقف على معرفة معنى الخيال والوجود الحقيقی
لا تتوهمن ان الخيال ما ليس له ثبوت فی نفس الامر انما هو كانياب
الاغوال بل هو امر موجود فی نفس الامر متبدل ومتغير من عدم الى

وجود وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقي ليس
بمعنى مطلق ما في نفس الامر والا لبطل ذلك الحصر اذ لو صح كان عالم
التبدل وهما باطلا وقد بطل بما تقدم وكيف يتوهم ذلك وان لم يكن
بين معجزة موسى وسحر سحرة فرعون فرقا واجبا بلا مغايرة
اصلا وهو بين البطلان بل بمعنى الموجود الازلي الابدي
الدائم الذي لا تبدل له ولا تغير بوجه ولا ريب في انحصاره في
الواجب تعالى ولا كلام فيه هو اخص من حقيقة وجود المطلق
عن الاقسام والتغير الذي ظهر في كل شيء متحقق به في مرتبته لا يتحد
بمرتبة اخرى فتوهم ان هذه العوالم توهمات محضة توهم محض و
مجرد ارتياب وتوهم ان ذات الواجب عين كل شيء وظهوره
باطل وواجب الاضراب فان رايتم في كلام الشيخ او غيره من اهل
الكشف الحقيقي ما يكون ظاهرا في انتساب الوحدة الحقيقية الى
الواجب فمعناه ان الواجب بحقيقته المطلقة التي هي حقيقة كل
شيء ظهر بكل شيء لا بذاته وتعينه الوجوبي فانه لنص يحكم على

الظاهر

الظاهر وقد نص بما ذكرنا كاشفا من ما تقدم في الباب السابع و
السبعين منها حيث قال من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له
جملة واحدة وهو الركن من المعرفة اذ لم يحصل للعارفين فما عندهم
من المعرفة رائحة الى ان قال ولا وجود حقيقي لا يقبل التبدل الا ذات
الله تعالى وما سواه فهو في الوجود الخيالي فاذا ظهر الحق في هذا
الوجود الخيالي ما يظهر فيه الا بحسب حقيقته لا بذاته التي لها الوجود
الحقيقي الى ان قال فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة
السريعة والبطيئة فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل وظل زائل فلا يبقى
كون في الدنيا والاخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شيء
مما سوى الله اعني ذات الله تعالى على حالة واحدة بل يتبدل من
صورة الى صورة دائما ابدا وليس الخيال الا هذا انتهى واذا
تحققتم مع معرفة الوجود الحقيقي والخيالي والوجود المطلق الجامع
لهما وهو حقيقة الواجب وحقيقة كل شيء وان الواجب ظهوره
في كل شيء بحسب حقيقته المطلقة لا بذاته المتعينة فما هو للحق

معاهدة صدق على ايضا لا عيا نكم الى تلك الحقيقة كى
لا تعبدوا عن الحق ولا تقعوا فى تيه الضلال فاذا جاءكم
الحق من ربكم فتنبهوا ايها الرجال الذين صدقتم ما عاهدتم
حبات
الله عليه وشمروا عن ساق الادب واقصوا النهب واذهبوا الا
الى من هو عين تجلى وهى الذات الغنية لا يقيد الغنى بل مرفوعة
متهم
القيود كلها فان قيد الغنى من خواص حضرة الواجب فلو
سهم الفقر الى تعين وفيكم الغنى عن التعينات والعالمين
فلا يمكن وراء الواجب مرمى والى ما ذكرت اشار الشيخ فى
الفتوحات حيث قال فى الباب الثالث والسبعين فى الفصل
الرابع فى الجواب عن اسئلة امام محمد بن على الترمذى وليس
ت
وراء الله مرمى فان قلت ليس للامكان غاية بل الله وراء الذا
شئ
وليس وراء الله مرمى فان الذات متقدمة على المرتبة فى كل
مى
بما هى مرتبة فليس وراء الله مرمى انتهى وقد زدت ذكر كلا
سطة
الشيخ والجامى فى اصل النسخة مع انى بالحق ما اتخذتهما وا

الى

الى الحق بل انما تحققت بالحق من الحق بمدد القطب الحق نايب رسول
قطاب
الحق عن الكاينات طرا ادام الله فيضه على الاولياء والا
اهل
جميعا من غير نظر الى كلام احد من الطايفة اجابة لدعاء بعض
الحق حقا رفعا للتهمة من الشيخ الاجل فى العقل بان ذات الواجب
الحق
بعينها هى الظاهرة فى كل شئ وهى عين كل شئ مع انه خلاف
بداهة وبرهانا وهذه وكشفا البتة ضلالة لا ينتسب اليها
نصبة
العارف الربانى وانما نسبوه للغفلة عن حقايق عباراته الفا
ى
متفاوتة المقام متميزة المرام ومنشاها انه قدس سره تصد
لبيان عقيدة خواص اهل الله من اهل طريقة الله وهم المتوجهون
الى فناء شوايب اثار الامكان وابقاء شهود حضرة الواجب
المقدسة الشان تصريحا ثم اشار فى الابواب المتفرقة البيان الى
مسئلة وحدة الوجود نظرا الى الحقيقة المطلقة عن قيد الوجو
ن
كالامكان فخلطوا بينهما واشتبه الامر عليهم لعدم جعله لبيانها
على التعيين بابا مفردا للغموض على ما قال هو بلسانه حينئذ كى

باب فهرست الابواب من الفتوحات قبيل وصل لنا شى والتشادى
بعده كى عقيدة العوام من اهل الاسلام ثم اتلوها بعقيدة خواص
اهل الله من اهل طريقة الله الى ان قال واما التصريح بعقيدة
الخلاصة فما افردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها
مبددة فى ابواب هذا الكتاب مستوفاه مبينة لكنها كما ذكرنا متفرقة
فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف امرها ويميزها من غيرها فانه
العلم الحق والقول الصدق وليس وراها مرمى ويستوى فى
فيها البصير والاعمى يلحق الاباعد بالادانى ويلحم الاسافل
بالاعالى والله الموفق لارب غيره انتهى فكونوا مع تحقيق
وحدة حضرة الاطلاق مؤدبين بالعبودية مع حضرة الواجب
تعالى حتى يستقيم عليكم الحال وتصلوا الى مقام الحضور بتحذبكم
بالشرايع ظاهرا وباطنا سنذكر لكم من الاشتغال ما يديكم على
الحضور انشاء الله تعالى هذا اوان الشرح قوله الحمد ظهاد
الكمال واللام للاستغراق اى ما من حمد من اى حامد لاى محمود

على اى كمال باى وصف جميل الا الله اى للذات المطلقة الثابتة
فى جميع المراتب فهو الحامد من مرتبة وهو المحمود فى درجة فلا حامد
سوا ولا محمود ولا اياه وللان تزيد مرتبة الواجبة لكونه مرجع
الممكنات كلها الذى وسع قلب الانسان بهدم ما فيه من جدران
ضيق قيود الاكوان حتى صار صحراء الكون الواحد اخذه من لا يسعنى
ارضى ولا سماءى لكن يسعنى قلب عبدى المومن فان الانسان حقيقة
فوسعه اى اذا ارتفع ضيق القيود ولم يبق الا ذلك الواسع فى وسع
نفسه لنفسه اذ لا يسعه الا هو وهو الواسع العظيم وسواه اى بعد
ذلك التوسيع جعله املس بحيث لم يبق فيه خشونة اثار الكثرة
حتى صار قابلا لاستواء السلطان اللطيف عليه فاستوى عليه
ماخوذ من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقلب المؤمن عرش الله
والصلوة اللام فيها ايضا للاستغراق اذ محل الرحمة هو التعين
وما من تعين خارجا عن التعين الاول وهى الحقيقة المحمدية فالخلق
كله من نوره صلعم على مظهره الاتم وحبيبه الاكمل محمد المصطفى صلى الله

عليه وآله واصحابه الذين قال صلى الله عليه وآله في حقهم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اما بعد فيقول الفقير فيروز الصوفي
انه فداهم في سنة ست وثلثين والف ان كتب العقايد الصوفية
مستفيضا من انوار الحضرت قبلة الموحدين سلطان الصوفيين
الشيخ الصوفي نور الله مرقده فمن تبع الصوفية في هذه المسائل
فهو على صراط مستقيم ومن خالفه فامره الى الله والله يهدي
من يشاء الى صراط مستقيم من توقف فسوف يكشف له حقيقة
الامر والله ذو الفضل العظيم **عقيدة** ان الله اطلق على
مرتبة البحت المسماة بالاحدية بمعنى بشرط لا وهو الظاهر ولك
من ارادة الذات لا بشرط وهي الاطلاق بلا قيد الاطلاق كما
وقوله الى الاولى بقيد الحيثية وارادة مرتبة الوجوب الجامعة
لجميع الصفات الكمالية المسماة بالصمدية باحد العينين و
هو المرجع في جميع حاجات الممكنات لا المعنى الثاني الذي سيأتي
بيانه في بيان الخلاء ان شاء الله تعالى وقوله ايضا الى الاولى

باستفاده

باستفادة التجريد المطلق بقوله من حيث هو هو لا انه يحتاج للتقييد تارة
للتجريد اخرى ويتنبه الى هذه الاطلاقات قل هو الله احد الله الصمد
هو الظاهر والباطن فاينما تولوا فثم وجه الله من حيث هو هو غني
عن العالمين بالفتح والكسر لا يتعلق بالعلم من حيث العلم اصلا
سواء كان من الخالق ومن المخلوق ظاهر هذا الكلام لا يعلم بقوله
تعالى وهو بكل شيء عليم ويوجه بان العلم على ما هو المشهور
عند متاخري اهل الكلام مستوجب لجهة الكثرة في العلم وان كانت
اعتبارية والاحدية لا كثرة ثمة ولو بالاعتبار فلا يتعلق بها او
تعلق الادراك بها كما للعارفين الذين حصل لهم مقام المحوية
المحضة بحيث لا يتوجهون اليها الا بها لا بصفة زائدة عليها ولو
اعتبارا فيسمى معرفة وان كان علما ايضا عند اهل الميزان وبعض
المتكلمين بما فوق على ما هو متعارف القوم وعليه مدار الكلام هنا و
اليه اشار بقوله من حيث العلم اي المتعارف وعلى هذا لا صعوبة في
التطبيق بالاية الكريمة ولا تنافي لا استدراك فاستدرك بل

ادرك ولك ان توجهه بان المقصود انه في مرتبة احديته ليس
نقيرا الى علم اصلا على ما هو مقتضى قدس حقيقته تعالى بخلاف
الاعيان الثابتة الى هي صور الممكنات وهي الصور العلمية فان ثبوتها
ليس الا بعلمه تعالى بها ومعلوميتها له تعالى فثبوتها هو علمها فلذلك
قالوا ان الاحدية فوق الاعيان غنية عن المعلومية حتى معلوميتها
لذاتها بمعنى لا يتعلق به انه لا يتعلق بتلك المرتبة تعلقا معتبرا لتحققها
كما في الاعيان الثابتة او انه في مرتبة ذاته غني بحيث يصلح نظرا
اليها عدم تعلق العلم بها اصلا وان كان علم الواجب بها واجبا
نظرا الى مرتبة الواجب تعالى فان العلم فعلي وغير فعلي والاول
لازم لهيئته المعلوم بل علته والثاني اذ كان على وجه
توقف المعلوم عليه كمحض الذات الذي هو فوق المتعين و
سائر الشئون وان كانت عينها حقيقة وهذا مما لا ريب
فيه حتى على قول من يقول ان علمه تعالى عين ذاته اذ المقدس
عن جميع الاعتبارات ليس في مرتبة بحتها شيء وان كان لازما

غير منفك وعلى هذا اعتبر الحيثية لان العلم شان من شئونه والبحث
يوفي عنه واذا وقع هذا الاعتبار ولوحظ من حيث الحقيقة فهو هو
لكن على هذا لا يدرك وجه لاستدراك اذ لا فرق بين العلم والمعرفة
في الانتفاء عن تلك المرتبة بكل اعتبار خالية كذا ولك ان تقول
مراده قدس سره انه لو نشأ مما سبق توهم ان كانت في مرتبة ذاته
غنيا عن العلم بحيث لا يتعلق به اصلا لم يعرفه والعارفون وما
وصلوا الى البحث فهو مدفوع بانه يعرف بالوجدان الخاص بالخواص
فان العلم بالشيء مطلقا لا يقتضي افتقاره اليه لما تحققت وانما
الافتقار في الحقائق التابعة للعلم وتنزهه ومما يبين عند الذوق
الخاص فهو بكل شيء غني عن العلم او فقير اليه وعليم باقتضاء رتبته
الكاملة بعلم الاشياء كلها فانبحث في هذا المقام فانه من مداحض
الاقدام ولما استوى نظرا الى لسلب البحث علم الخالق والمخلوق
قدم الاول تحقيقا للتسوية نظرا اليه وتنبيها لكمال التنزيه ولانه
كان المناسب لسلوك طريقة التدريج في التقديس هو التعكيس و

وافق في هذا السلب محقق الحكماء والمتكلمين ففي مفتاح الحكمة
قال افلاطون لا علم الا للثاني وبالثاني وقال ارسطو البحت
بريء عن العلم مطلقا واكثر المتكلمين قالوا بزيادة الصفات ومنها
العلم فلا شك انه من حيث كونه في مرتبة الذات لا علم به فلا عالم
ولا معلوم فلا فقد به لكن يعرف بالوجدان الذي هو مخصوص
ببعض الانسان نفي العلم واثبت المعرفة لان المعرفة في اصطلاح
القوم ادراك خفي ووجدان بسيط قال بعض العارفين هو المحو وقال
بعضهم هو فقد العلم ثم الحصر اضافي فدل عليه قوله لا الوجدان اذ
الشامل لكل حيوان فيثبت في الخالق بالطريق الاولى ولا يرد المفضل
عليه كما يتوهم ولما لم يتعلق به اصلا ولا يبحث عنه من حيث هو هو
وله مراتب يبحث عنه بحسبها ولما كان اشمل المراتب الظهور والخفاء
تعرض لهما ليكون البحث عنهما بحثا عن جميع المراتب اجمالا فقوله ان
ذات الحق حقيقة ولم يقل لذاته تنبيها على ان ذاته ليس مركبا من
الماهية والتعين فيقال ان لها حقيقة ووافقه الحكماء حيث قالوا

تعينه عينه اذ لو كان زائدا عليه لزم الاحتياج الى تعين آخر اذ
الشيء ما لم يتعين لم يفد تعينا فالامر المحتاج فيلزم تقدم الشيء
على نفسه واما غيره ونتقل الكلام فيه فيلزم التسلسل لزم التركيب المنافي
للكمال البحت قال المحققون ان العينية في عبارات الحكماء ترجع الى
النفي فيمكن صرف كلامهم الى المطلق بمعنى انه لا يحتاج الى تعين زائد
والا لصار بشرط شيء وهو مناف لكمال الاطلاق وعبارة الحكماء وان
كانت مشهورة في الواجب لكن على ما سيجيء من تحقيق كلامهم تحقق في
المطلق اذ صفات كل مقام حسبه فالوجود المطلق بعينه وعلمه وقدرته و
ارادته كلها لا بشرط شيء ليست مقيدة بالزيادة على ما صرح به سلطان
العارفين الشيخ صوفي قدس سره في لوامع الغيب وكذا المتكلمون فانهم
وان قالوا بزيادة التعين في الواجب لكن الكلام في مرتبة محض الذات
التي هي فوق الوجوب الذي هو التعين فظهر انه لا اختلاف في المطلق
اذا اعتبر ظهورها كان وجودا مطلقا بلا قيد الاطلاق واذا اعتبر
بطونها كان عدما مطلقا كذلك اي بلا قيد الاطلاق فالعدم ههنا

الظهور
بمعنى الخفاء لا النفى المحض فهو الذى ينقلب وجودا بمعنى
المتعارف وهو المفاض والنور المضاف اما الوجود الذى
هو المطلق عن كل قيد حتى الاطلاق والتقابل فلا مقابل له اصلا
الا بفرض خلاف المفروض ولهذا قالوا الموجود موجود دائما
اى بالوجود المطلق ووافقهم الحكما حيث قالوا ان الماهيات
الاعم
لامحالة متقررة موجودة اما فى الخارج او فى الذهن بالمعنى
واسطة
الشامل للملأ الاعلى كما فسره الدوانى فى الحواشى القديمة فلا
بينهما للثبوت فلا يخلوا عن احدهما ازلا وابدا فالموجود موجود
دائما فاين الامر ان المعدوم الخارجى يصير موجودا خارجيا وكذا
المتكلمين اما القايلون بالوجود الذهنى فظ واما الاشاعرة
النافون له فانهم وان قالوا ظاهرا ان المعدوم الخارجى معدوم
لوا
محض لكن الاظهر ان مرادهم ليس كما يتبادر اليه الوهم لانهم قا
بانه تعالى لا تؤادى منه كلمة ولا تغيب عنه غايبة وان القضايا
الاداتية الازلية المتعلقة بالاشيا على ما هى عليه فيما لا يزال

هم
ولا ريب فى ان المنفى المحض لا يمتنع له فلا يكون معلوما ولا مراد افراد
بالعدم المحض هو الخفاء المطلق بالنظر الينا وبالوجود هو الظهور
لنا ولا شك ان الممكنات قبل هذا الوجود المتعارف لم يكن ظاهر النا
لوجود
اصلا من حيث انا نحن ثابتا بالنظر الى علم الله تعا فهى موجودة دائما با
المطلق الالهى فبعد تحقق المعنى لو لم يسموه بالوجود ولا بالثبوت
فهو نظر الى المتعارف فمرادهم حق وهو المراد فلو قال احد فثبت
ان المعدوم ثابت اقول هب ان المعدوم الخارجى ثابت بل موجود
صلا
لكن بالثبوت والوجود المطلق الحقيقى واما المعدوم المحض فلا ا
والمعدوم الخارجى لا بالوجود المتعارف ولا بالثبوت المتعارف
واذا كان هذا مقصود الاشعرى فالحق ان الكل متفقون فى حقيقة
عدم
المعنى فليتكلموا باى لفظ شاؤا وهى من حيث هى ليست لوجود ولا
لانهما يقتضيان منهما والله خالقهما لان الوجود والعدم كيفما كانا
تقابل
فهما متقابلان وكل متقابلين فهما مسبوقان فلا تقابل ونعنى بلا
هذه الحقيقة فليست لها ضد ولا ند فان قيل هذا بحث عن الحقيقة

من حيث هي هي فينا في ما تقدم من قوله ولا يبحث عنه من حيث هو هو
قلنا معنى البحث عن الشيء هو اثبات شيء لذاته وهذا سلب او يراد
بما تقدم انه لا يبحث عنه من انه معلوم بكنهه ولا ريب فيه وما وضوح
حين السلب ههنا فهو شان من شئونه اعني تجرد صحة الحكم
لا حقيقة من حيث هي هي وايض من حيث هو هو كما يجيء لبيان التقييد
بقيد الاطلاق يجيء المحض الاطلاق ففيما تقدم للتقييد ههنا
للاطلاق وصح البحث عنه فان لا بشرط شيء الذي هو قابل كل
معلوم لكل عالم بكل معلوم ومبحوث لكل باحث بكل مبحوث ثم وجه
تفريع قوله فليس له ضد انه لو كان له ضد لم يكن بلا تقابل بل ولقا
ان يقول لان كل ما هو معقول فالعقل يتصور في مقابلته نعم
وقد فرض انه لا مقابل له ولكن ان نقول ان العقل انما يتصور
المقابل لما هو محصور في تعلقه وهو فوق هذا ولا يتضح
هذا الا لمن انفك عقال عقله ولما كان ان يورد على قوله
انه لا ضد له بانهم يقولون ان الحقيقة هي الوجود ولا شك

ان الوجود مقابله العدم دفعه بقوله وهذه الحقيقة عبرها
الصوفية رحمهم الله بالوجود لانه اعلى لفظ للتعبير فمراد الصوفية
رحمه الله بالوجود الذي هو ذات الحق هذه الحقيقة لا الوجود
المبحوث عنه المتنازع بين الحكماء والمتكلمين اعلم ان الوجود
لثلثة معان الكون وهو المعنى المصدري الذي لا ريب لاحد في
كونه زايدا على الماهيات بحسب المرتبة وما به يترتب الاثار الخارجي و
الذات المطلقة عن قيد اعتبار الصفات الحقيقية والاعتبارية
القابلة للكل والمقصود هو الاخير والواجب والممتنع بحسب الوجود
الطبيعي فان الممتنع بحسب الوجود المطلق لا ثبوت له الا بمجرد فرض
خلاف المفروض فهذا ان من الوجود والعدم فيه لف ونشر مرتب
ويؤيده قولنا ان الوجود والعدم كلاهما من تلك الحقيقة وشانان
لها ومجعولان لها جعلا بسيطا ومركبا كما هو مذهب المحققين قول
العارف بالله الشيخ ابي طالب المكي رح حيث قال ان الله خالق العدم
كما هو خالق الوجود هذا كلامه فالظاهر يدل على ان الوجود والعدم

مخلوقان والله خالقهما والله اعلم بحقيقة الامر بعلمك الله تعالى
انا الحقا نظرا لنا شان من شئون تلك الحقيقة كما لظهور وهذه
المسئلة وان خالفهم فيها الحكماء وبعض المتكلمين ظاهرا حيث
قالوا العدم لا يصلح اثرا للفاعل من حيث انه فاعل اذ الفاعلية
تقتضى الثبوت لكنهم موافقون فى الحقيقة اذ التحقيق المفهوم
من ادلتهم ان مرادهم بالعدم هو النفى المحض الذى لا تميز له
اصلا وليس كلام الشيخ مرجحا للعارفين قدس سره فيه بل فى الخفا
بالنظر الينا وهو موجود بالوجود المطلق البرى عن المقابل
وقد نص المحققون على مجعوليته جعلا بسيطا ومركبا فان قيل اذا
كان موجودا بالوجود المطلق الذى هو فوق الجعل فكيف يكون
مجعولا قلت مجعوليته نظرا الى خصوص تقييدا لمرتبة لا الاطلاق
والمطلق الذى هو فوق التقييد والاطلاق قابل لكل شئ ففى
كل مرتبة يعمل حسبها ففى مقام المجعولية ذلك المقام وهو
فوق الجعل وعدمه عقيدة ان هذه الحقيقة المذكورة عين

الحقيقة المحمدية العين فى اصطلاحهم هى الحقيقة فانهم يقولون ان الوجود
عين كل متعين اى حقيقته وكل متعين عينه بمعنى انه مشتمل على اعتبار
لم يعتبر فى اصل الوجود هو ولا عدمه باعتبار تعقل نفسها بنفسها
بعينها قابلة لنفسها بصلوح تعيناتها فان تعقل الشئ بالمعنى الحقيقى
المتعارف يستلزم احتواءه على جميع ما تحته تعقلا بالاجمال وكذا
قبول المطلق بحث المطلق من حيث صلوح تعيناته يستلزم احتواءه
على جميع مراتبه الوجوبية والامكانية صلوحا بالاجمال فهذا التشبيه
استعاد والتعقل للقابلية ولكن لما كان عباداتهم موهمة لخلاف المقصود
ذكرها الشيخ المحقق وقصد التحقيق تفسيرها بقوله وهى نفس القابلية
المطلقة للوجوب والامكان اجمالا وتفصيلا وانما قلنا بالاستعا
على حسب تعارف لسان اللغة والعلوم المتداولة والا فبحسب
استعمال هذه الطائفة صار علما بنفسه حقيقة فى القابلية كما
يشير اليه كلام صدر الدين القونوى فى نصوصه حيث قال وحدته
الحقيقية عبارة عن تعقل الحق نفسه وادراكها من حيث تعينه

الى ان قال ومبداية الحق يلى هذا التعين والمبداية هى محتد
الاعتبارات ومنبع النسب والاضافات الظاهرة فى الوجود و
الباطنة فى عرصة التعلقات والاذهان والمقول فيه وجود
مطلق واحد واجب ثم قال فى نص اخر ان الحق فى كل متعين قابل
للحكم عليه بانه متعين بحسب الامر المقتضى ادراك الحق فيه متعينا
مع العلم بانه غير محصور فى التعين وانه من حيث هو غير متعين
وهذا هو صورة علمه بنفسه انتهى فان قوله بان القابلية هى صورة
علمه بنفسه ظاهر فى انها المعنى له فى كلامهم وان كان حقيقة
اصطلاحية ولا نزاع فى الاصطلاح مع قطع النظر عن التجرد
عن الشوائب الامكانية والتلبس بها فاذا اعتبرت بالتجرد فهى
الاحدية كما تطلق على مرتبة البحت وهى فوق القابلية وتسمى
احدية اولى وذاتية لا بشرط او بشرط لا تطلق على مرتبة الالوهية
لتجردها عن لباس الامكان وتسمى احدية ثانية ومنتسبة و اذا
اعتبرت بالتلبس فهى الواحدية وفى نفسها ليست باحدية ولا واحدية

فسبحان من تجرد وتلبس اى قبلهما لما سمعت ان الحقيقة المحمدية
وهى المسماة بالوحدة نفس القابلية غير مقيدة او التلبس وتسمى
بالوحدة والحد الفاصل والبرزخ الكبرى وفوق هذه الحقيقة
حقيقة لا يعلمها الا حقيقة محمدية وفوقها ايضا حقيقة لا يعلمها الا هو
وفوقها ايضا حقيقة ليس للعلم اليها سبيل هذه الاعتبارات لما نزلت
على المشايخ الكاملين والعلماء المحققين تحيروا فى حلها فبعضهم
توقفوا اعتقادا على كمال الشيخ العارف بالمراتب الكمالية المحقق الذى
فقد مثله فى التحقيق والاطلاع على حقيقة المراتب والكشف
الحقيقى منتظرين لان يكشف الله لهم حقيقة الامر وجماعة
قصدوا للاعتراض عليها بانه اذا اراد بهذه الحقيقة الحقيقة
المطلقة فليس فوقها مرتبة اتفاقا يقينيا وكيف يثبت لها فوقا
وان اراد بها الوحدة وهى الحقيقة المحمدية ففوقها الاحدية لا علم
ثمة فكيف يثبت العلم فيما لا علم ههنا وايضا ليس فوق القابلية
الا الاحدية والاطلاق فكيف تثبت الثلث فبالحق فوق

وهي حضرة القابلية القبول المشار اليها بهذه الحقيقة
هي الواحد هي الواحدية فانها الاحدية الغيبية بالنظر الى
تفصيل الاعتبار فان قوله وفي نفسها الخ وفوقه رجوع
الى الاول وفوقها هي الاحدية الثانية وهي مرتبة الالوهية
التي لا ينكشف كنهها ماهيتها بل هي الكاشفة لذاتها وانما
علم الحقيقة المحمدية بعلمها فالقصر في قوله الاحقيقة محمدية
اضافي بالنظر الى الواحدية وفوق هذه الاحدية الثانية هي
الوحدة وهي الحقيقة المحمدية التي لا ينكشفها كشفا تاما الا هو اي
ذلك الفوق الاول فانها وان كانت منتهى السلوك لكن لا بالعلم
التام فلا ينافيه ما بعده من قوله ينتهي الى هذه الحقيقة فتحقق
ثم فوق الحقيقة المحمدية ايضا حقيقة وهي الاحدية الذاتية
ومجهولة النعت ليس للعلم اليهما سبيل اذ المجهولية تنافي
المعلومية وانما تنافي العرفان البسيط وهو المحو فلا ينافي
ما سيأتي في العقيدة التاسعة عشر من حصول معرفة الله لمحمد ص

ولكن

ولكن على قدمه على ارادة البحث من لفظ الله واذا عرفت هذا
فاستقام كلام موجب الاولياء الكرام وانتظم حق الانتظام
وارتفع الاشكال عن الافهام وبما قررنا من ان الاحدية تطلق
على الثانية وهي الالوهية ايضا ويؤيده قوله تعالى قل هو الله
احد على احد التوجيهين فانه كما ان بعض المحققين يستدلون على
به على اطلاق لفظ الله على مرتبة الاحدية الاولى نظرا الى الثانية
كما مر فقد يستدل به بعض اخر على اطلاق الاحدية على مرتبة الالوهية
رعاية للاول ظهر تحقيق صحة قول صاحب جام جهان نما من ان
الوحدة منشأ الاحدية والواحدية واندفع ايراد جم غفير عليه
بان الاحدية فوق الوحدة فكيف تنشأ منها بل الامر بالعكس ولهذا
سيدنا ومولانا سلطان العارفين وجيه الدين رضي الله عنه
بانه اراد ان تحقق الاحدية بمعنى الاطلاق بالوحدة اقول لا يبقى
انه ينتقض بالواحدية اذ الامر فيها بالعكس لانها تقول الوحدة
وهي القابلية نسبة بين القابل والمقبول ويبدو منها لا يظهر

كونا لقابل قابلا ولا كون المقبول مقبولا كما قال المص فيما
بعد ان المعشوقية والعاشقية ظهورها بالعشق وسيظهر
توجيه هذا من اصلاح كلام الجامي رح ايضا على ما ياتي
فيما بعد ان شاء الله تعالى فانتظر وغاية علم المخلوق لا يحصل
الا بالحقيقة المحمدية وغاية سلوك السالكين تنتهي الى هذه
الحقيقة لانها المبدأ والمعاد واليها يرجع الامر كله ابتداء
وانتهاء اعلم ان العارفين قالوا ان غاية العلم والسلوك
هي المعرفة بالمعنى الذي عرفت فلا ينافي ما سبق كما سبق
وان المخلوق قد يراد به الواحدية وهو الاسم الاظهر وقد
يراد به المخلوق الاول والاكمل اعني محمدا صم فيظهر نكتة التعبير
بالوصول في الاول والانتهاء في الثاني فان قيل الانتهاء
مستلزم للاتصال قلت قد يقال الجسم ينتهي الى جسم والجزء
الى الجزء مع ان فيهما مفصلا كما قال المتكلمون ان الجسم ذو مفاصل
والحكماء قالوا انه متصل اي لا مفصل فيه اصلا فافهم

مفيدة كل ما هو الحق منزه عنه في مرتبة التنزيه فهو ثابت له
في مرتبة التشبيه كله لا يشتبه عليك ان المراد بالحق هو لا بشرط
شيء القابل للتشبيه والتنزيه فانهم قد صرحوا بان الحق هو الوجود
المطلق فلا يرد ما اورده شارح السالكين العوفي غفر الله
بان الحق اسم للمنزه فلا يثبت له الجوهرية والعرضية وغيرها
مما هو من لوازم الامكان انتهى انتبه عن الغفلة وقد نبه
المرشد الى الحق بقوله لا يشتبه عليك هذه المسئلة ان كنت
صوفيا بانه ليس في الدار غيره ديار ولا نظفا للسراج و
بد وترانت لا تقدر على رؤية صاحب الدار ومحققو الحكماء
وافقوهم في هذا فان افلاطون قال الذي هو فوق الكمال
النقصان مرتبتان وقال ارسطو السلطان الاطلاقين
هو الوجوب والامكان وقال بهمنيار لكل من التشبيه والتنزيه
حرمان اذ الضدان لا يجتمعان لكن في الجامع يتعانقان و
كذا الاشاعرة والماتريدية فان الاشعري وابا منصور

لما قالوا لا اجراء المتشابهات على ظواهرها ولا شك ان
لا يتيسر بدون العقول بتعدد المرتبة للمطلق الجامع لو مهما
العقول بما يقول بالتصوف فهو الجامعة عقيدة الواحدة من
حيث الواحد لا يصدر عنه شيء الظاهريون فهموا ان
في هذه العقيدة خلافا للمتكلمين والحكماء فان الاشاعرة
قالوا الواحد هو المبدأ الجميع للآثار وهو خالق كل شيء و بعض
المتكلمين قالوا الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا
الواحد لوجوه الاول انه لو كان مصدرا لا و ب لكان
مصدريته لب فان كان كل منهما نفس الواحد لزم ان يكون
لامر واحد ماهيتان وان دخلا او دخل احدهما وكان الآخر
عينا لزم التركيب بانه خرجا او جزء وكان الآخر عينا لزم
التسلسل وان دخل جزء الآخر لزم التركيب والتسلسل
والثاني انه لو كان مصدرا لا و ب وهو لا ا يلزم التناقض و
هذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار دحض سائر البرهان

على هذا المطلب والثالث انه لما رأينا اثر الماء البرودة
واثر النار الحرارة علمنا تغاير طبيعتهما بالضرورة لما ادرك
في العقول ان اختلاف الاثر لا يكون الا باختلاف المؤثر فقد
امتنع تعدده مع وحدته وقد اورد عليهما اما على الاول
فبان التسلسل في امور الاعتبارية لا استحالة فيه وجوابه
ان الاعتباري له معنيان احدهما ما يكون تابعا لمجرد اختراع
العقل بحيث لو لم يعتبره لانقطع فالتسلسل فيه بمعنى ان
العقل لا يقف عند مرتبة لا يقدر على فرض ما فوقها لا انه
قد حصل امور غير متناهية بالفعل ليس بمحال وثانيهما ما بثبوته
في نفس الامر لكن لا في الخارج بل العقل يدركه فلا شك انه اذا
كان ثابتا في نفس الامر فبرهان التطبيق جار هناك ايضا
لعموم في التحقيق فهو ايضا محال على ما صرح به المحققون واما
فيه من المصدر كذلك وللمناقشة مجال واما على الثاني فلان
التناقض انما هو بين مصدر ا ولا مصدر ا لا مصدر لا ا

وجوابه ان مراده انه لو كان مصدرا لما ليس ا مع كونه
مصدرا لا فلاشك انه في حيثية كونه مصدرا لما ليس ا
ليس مصدرا لا والا لما كان الصادران متقابلين وهو بين
وقد فرض انه واحد من جميع الوجوه حتى الحيثية فيكون
اما انه واحد وليس بواحد او انه من حيثية واحدة مصدر
لا وليس مصدرا لا وهو تناقض ظاهر وقال الامام في
المباحث المشرقية انهما مطلقتان ولا تناقض بينهما والعجب ممن
نفى عمره في تعليم الآلة العاصمة وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا
المطلب الاشرف وعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك
منه الصبيان انتهى وقد اقتدى به كثير من المحدثين ولا يخفى
ان الصبي يضحك بنفسه على نفسه حيث لا يميز وبين الصبي
والشيخ بون بعيد بما يبلغ الاول فضلا ان يبلغ الى الثاني
فانك قد عرفت ان مراد الشيخ موضوع المسئلة هو ما له الوحدة
من جميع الوجوه حتى الحيثية واذا كان كذلك لزم اتحاد الزمان

وساير الوجوه فلا ريب في تناقضهما وفي هذا الكلام تقرير لكليهما
من حيث انه في علم الكلام وتعريض له من حيث التصوف فان
الصبي اقرب الى البحث ابتداء والشيخ ايضا اقرب انتهاء والويل
لمن وقع في البين اللهم اخرجنا من مرتبة لا الى هؤلاء و
لا الى هؤلاء فتدبروا واستغفر لي من الغفور من حيث انه
غفور لئلا ياتيه من تلك الحيثية غير الغفران اذ قد علمت
انه من حيثية واحدة لا يجتمع امران واما على الثالث فبانه
استدلال بامتناع التخلف لا بامتناع الاختلاف قوله
امتناع التخلف مستلزم لامتناع الاختلاف اذ الاختلاف ملزوم
للتخلف فيما نحن فيه وهو الاتحاد من جميع الوجوه اذ انه حيثية
لو لم يتخلف من حيثية اخرى لاتحدت الحيثية ولو كانت حيثية
هذا عين حيثية ذلك هف واذا عرفت كلام الفريقين
فاعرف ان النزاع بينهما لفظي فان الاشاعرة ينسبون الاشياء
الى فاعل مختار قادر مريد فلم يكن الى الواحد من حيث انه واحد

وساير

هو الذي ينفيه الحكماء فرجع الخلاف الى القدرة والايجاب
فقال لنا الفرقة الاولى انه تعالى قادر لانه لو كان موجبا
فاما ان لا يوجد حادث وهو خلاف البداهة الحسية
او يوجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الى مؤثر موجد
وهو خلاف البداهة العقلية وان استند فاما ان
لا ينتهي الى مؤثر فيلزم التسلسل او ينتهي الى موجب قديم يوجب
حادثا بلا سبق حادث رفعا للتسلسل فيلزم تخلف
المعلول وهو الحادث عن المؤثر التام وهو القديم وقال
الحكماء انه تعالى موجب مستدلين بوجوه منها ان الحادث
لا يوجد بدون وجود العلة التامة فاذا وجدت وجب
وجوده ومع الوجوب لا يبقى الاختيار للفاعل ومنها القد
لو ثبتت لكان العدم اثرا له وهو لا يعقل لتاثيره فاجاب
عنهما المتكلمون ومنهم عضدهم اما عن الاول فبان
الاختيار نظرا الى الذات لا ينافي الوجوب نظرا الى الشرط

واما عن الثاني فبان القادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
لا ان شاء فعل لعدم فقال السيد في شرح هذا الكلام ان
هذا اولى مما قيل هو الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل واذا
عرفت هذا فاعلم ان الحكماء ايضا قالوا ان الله تعالى قادر بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كونه موجبا نظرا الى اقتضاء
الخارج على ان مقتضاء الشرطية الاولى صار واجبا ومقدم
الثانية ممتنعا نظرا الى وجوده وعنايته وقد قال ارسطو كيف
يقول من افاض الله تعالى عليه انوار الحكمة ان الاستعداد الممكن
سلطانا عليه تعالى عن ان يكون مقهورا عن غيره ومن اين
جاء الاستعداد ما برز شيء الا من خزانة الفياض الجواد هو
المبدأ واليه المعاد ولكن بسبب حصول التعين بجوده في المبدأ
للبخل نحكم بامتناع التخلف عن الاستعداد حذرا عن لزوم
بخل الجواد واذا عرفت هذا ظهر انه لا نزاع معنى بين الفريقين
في الايجاب والاختيار ايضا محصل ان الحكماء ينفون صدور

٥٠

تعدد الآثار عنه بدون اعتبار تعدد الصفات المتكلمون
يثبتون معه فاذا جمعت بينهما فارجع الحالة لا خلاف بينهما مع الصوفية
في العقيدة المذكورة ايض فان مرادهم قدس الله اسرارهم
ان الاحد البحت الذي لا اقتضاء ثمة لا ذاتيا ولا اختياريا لا يصدر
عنه شيء فان الصدور انما يتصور مع الاقتضاء وان كان ذاتيا
فاذا انتفى انتفى واليه اشار المحقق قدس سره بقوله لان صدور
الشيء عن الشيء لا بد له من اقتضاء المصدر للصادر الواحد
من حيث هو ولا اقتضاء له سواء كان ذلك الاقتضاء ذاتيا
او غيره ولذا انتفت الكثرة في مرتبة احدية البحت والفرقان
انما قالا الصدور الصادر واحدا وكثيرا نظرا الى الاقتضاء
باحد الوجهين فلا مساغ لهما الى انكار ذلك ولما كان ان
يورد ان تلك المرتبة لا اسم لها ولا رسم فكيف اطلاق
الواحد والاحد عليه دفعه بقوله واطلاق لفظ الواحد
والاحد على الله تعالى اراد به الاحدية البحت اما اصطلاح

واما

قوله فيكون زائدا لانه يجوز
العقل انفكاك الماهية عن الوجود
لكنه لا يجوز انفكاكه في الواقع
العقل يكفي لا الحقيقة معلوميته
بالحقيقة فيتوهم
الزيادة منه

٥١

واما مجاز للتفهيم ستعلق بهما لانه تعالى عديا لعدد ولهذا
يدل على نفي المثلية للاحد العدد في قوله تعالى لم يكن له كفوا احد
عقيدة الممكن ظل من ظلال ثلاثة الحقيقة الحقة اذا ظهر فهو موجود
واذا بطن فهو معدوم وهو من حيث هو ليس بموجود ولا معدوم
لا يعدم عنك ان نفيهما عن الذات بحسب مرتبة الذات بمعنى انه لا يعتبر
فيها شيء منهما وليس المراد الخلو عنهما في نفس الامر فلا يرد
لزوم ارتفاع النقيضين اذ لا استحالة الا في ارتفاعهما
عن نفس الامر وهذه المسئلة اتفقت فيها الحكماء والمتكلمون
القائلون بزيادة الوجود مستدلين بانا نتصور الماهية و
لا نتصور الوجود فيكون زائدا فتامل واما الاشاعرة القائلة
بان الوجود كل شيء عينه مبرهنين بانه لو كان زائدا لاحتاج في ثبوته
للماهية الى وجود آخر لها وتسلسل فالظاهر معا لفتهم فيما اذ
الوجود لما كان عين الماهية لا يمكن عروها لكن الماهية عنه
المحققين كالعضد وغيره قالوا انهم ما ارادوا بالعينية

الاعدم للاشياء في الخارج ولا ينكر احد هذا المعنى فيكون
النزاع لفظيا والحق ان يقال الوجود الذي قال بعينيته
الاشاعرة هو المطلق الذي هو فوق التقابل فلا ينافيه
زيادة المقابل فتامل ثم اعلم انه قد مر للوجود ثلثة
معان احدها الذات المطلقة عن جميع القيود حتى الاطلاق
فلا شك ان الماهية الممكنة مرتبة من مراتبها لا عبرة بها
في ذاتها بدونها فلا يصح ان يقال الماهية الممكنة من حيث هي
لا موجودة بهذا المعنى وثانيهما الكون ويصح الكلام بحسبه
بحسب الظهور عدم اعتباره في الماهية وثالثها ما به يترتب
الاثر الخاص وهذا ايضا صحيح والظاهر ان المراد هنا
اذ الظاهر ان هذا الوجود والوجود الواقع في العقيدة
اللاحقة متحدان وقد قال فيه انه مدرك بالحواس الظاهرة
وهذا لا يظهر في الثاني فتدبر عقيدة ان الوجود بديهي
اجلى من الاجلى ليس المراد بالوجود المعنى الاول اذ لا مقابل

له وقد جعل قدس سره هذا مقابلا بقوله ويعني بالعدم الخ
وايضا قال الايمتيون عن الاشياء بينا فانه مشعر بغيريته ولا غيرية
للتحول وفي بداهة هذا الوجود المفاض اتفق اكثر الحكماء
والمتكلمين مستدلين بوجوه منها ان الوجودات المعينة بديهية
فالمطلق اولى بالبداهة ومنها ان التصديق فرع بداهة الاطراف
ومنها انه بسيط والبسيط لا حد والرسم لا يفيد الكنه
وان كان في كل شيء كما لا يخفى على الناظر ومنها اليه المحقق بقوله
لانه مدرك بجميع الحواس الظاهرة والباطنة دائما وكل ما كان
مدركا باحدى الحواس فهو بديهي فكيف ما كان مدركا بجميع
الحواس ولما كان اراد ان يورد بانه لو كان بديهيا لما خفي وخفاؤه
ظاهر على الناس دفعه بقوله **ولدوام الادراك بجميع الحواس**
على نمط واحد غفل الناس عن ادراكه فصار اخفى الاشياء سبحان
من ليس حجابه الا النور وليس خفاؤه الا الظهور ثم اراد ان يثبت
كونه اجلى بالظهور للمدرك والمدرك وان غيره ليس كذلك

فقال والشئ بدون الوجود للمدرك ولا يدرك لانه معدوم

والمعدوم لا يدرك ولا يدرك فسبب الادراك هو الوجود

بل هو المدرك والمدرك لانه لم يتميز عن الاشياء بينا واما

القايلة بان وجود كل شئ عينه فالظاهر انهم يقولوا بان بعضه

بديهي وبعضه نظري لكن على ما تقدم من المحققين من تحقيق

مراده بعدم الامتياز في الخارج وعلى ما تحقق عندهم من دليله

للرؤية انه قايل بالاشتراك المعنوي يمكن التوفيق واليه

اشار المحقق قدس سره بقوله وهذا ذهب الشيخ ابو الحسن

الاشعري الى ان وجود كل شئ عينه ولا يخفى على الحس العارف

ان المناسب لحسن شعور ابي الحسن الاشعري وان يكون مراده

بالوجود هو المعنى الاول وهي الحقيقة لكل شئ كما يقوله الصوفية

اذ لا يشترط شئ في كل شئ عينه ولا يعتبر فيه وصف الاشتراك

حتى نيا في العينية وبهذا الاطلاق صح انتساب القول بان الوجود

ليس مشتركا معنويا اليه بمعنى انه لا يتعين معنا ولا يتقيد بالوجود

حتى تيسر القول بانه معنى واحد مشترك بذلك القيد بين الكل

فالمطلق عن الاطلاق والتقييد على انه مرتبة يطلق يكون هو

عينها وهو معنى الوجود ثمة ويصح نسبة القول بالاشتراك

اللفظي اليه فليجمع ويظهر من هنا وجه وجيه للتوجيه بالتوفيق

كما نقدمه فتامل ولما وقع الكلام في البين لاصطلاح كلام الاشعري

رجع الى الاصل بقوله فالحاصل انه بديهي هو اجلى من الاجلى وهو

الظاهر على المشاعر كلها وعلى جميع الاشياء ظهورا سرمديا

ولا يدركه المشاعر من حيث هو الا بقدر افاضته نور ظهوره عليها

ولما وقع في العقيدة الاولى الوجود والعدم وفرغ عن بيان الاول

شرع في بيان الثاني فقال ونعني بالعدم المطلق ما يقابله ولما بين

اولا حال الوجود بانه الظاهر على المشاعر وعلى جميع الاشياء اراد ان

يذكر مقابله للعدم فقال وهو خفي على المشاعر كلها وعن جميع

الاشياء بحيث لا تدركه المشاعر بوجه من الوجوه ولما كاد ان يورد

انه كيف لا يدرك بوجه مع انه قد يدركه العقل وكيف لا يدركه

وانه قد حكم عليه بامتناع الادراك وبالخفاء على ما ذكره منه
قدس سره او انه قد يحكم عليه بامتناع الحكم عليه عند الاخبار
عنه على ما هو المشهور والحكم على الشيء فرع ادراكه دفعه
بقوله واما ما يدركه العقل والحال انه يحكم عليه بالامتناع وغيره
فليس بعدم مطلق بل هو عدم جعلي فرضه العقل بازاء ذلك
العدم المطلق للحكم عليه حكما منتزعا من جهة التقابل اى التقابل
للوجود المطلق فانه لما حكم عليه بانه الظاهر الخ صح حكمه على العدم
بانه خفي الخ حكما مستفادا من حيث المقابلة والا فالعدم
المطلق لا يصلح للحكم عليه بشيء اصلا فان هذا العدم المخترع
عند العقل ليس بعدم مطلق في الحقيقة كيف وهو في الحقيقة
موجود فرضي اى حاصل بفرض العقل كساير الموجودات
الاعتبارية التي توجد باعتبارها ولما كاد ان يورد بانه يلزم
في كلامك هذا التناقض فانك تحكم عليه في هذا البيان ايضا
دفعه بقوله وما قلناه فهو ايضا من هذا القبيل علم ان هذا

القول قد وافق فيه الحكما فان ترجمانهم ابن سينا قال في الفصل
الخامس من المقالة الاولى من الفن الخامس من منطق الشفاء
العدم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه فاوردوا عليه بلزوم التناقض
في هذا الكلام وهو ظاهر وبان العدم المطلق هو اللاكون
المطلق وقد يعرض له الكون في الذهن ولا باس فيه اذ عروض
احد النقيضين للآخر ليس بمحال وانما المحال حمل احدهما على الآخر
مواطاة كان يقال المعدوم المطلق موجود في الذهن فقد اشتبه
العدم بالمعدوم فقوله اما جواب الاول فظاهر لان القضية مشروطة
اى المعدوم المطلق كذا بشرط كونه عدما مطلقا وحين الاخبار بعده
الاخبار ما وجد الشرط فلا تناقض واما جواب الثاني فلانه لو عرض
الوجود الذهني للعدم المطلق كان موجودا ذهنيا فكان موجودا
ولا شك انه صفة المعدوم المطلق ووجودية الصفة مستلزمة
لوجودية الموصوف فيلزم ان يكون المعدوم المطلق موجودا او
فيه حمل احد النقيضين على الاخر مواطاة وايضا قد قال المحقق

يعرف [illegible] لانه يعرض على الوجود [illegible] للعدم فقد كان [illegible] انما يمتنع هذا [illegible] على العدوم [illegible] على انه العدم المعدوم [illegible] الاول [illegible] منه

في شرح كلامه ان مراده من العدم هو المعدوم ولا اعتداد فيه
كما اعترف به المورد وكذا وافق من المتكلمين من قال باعيته الوجود
من الذهني واما الاشاعرة القايلون بنفيه فالظاهر ان يخالفوا
او يقولوا بان كل معدوم مطلق لا يكون موجودا في الخارج
وبعض ما ليس بموجود في الخارج يمكن ان يحكم عليه فبعض المعدوم
المطلق يمكن ان يحكم عليه الحق انهم يوافقون اذ المقصود من
العدم بل المعدوم ما لا يدرك اصلا ولا شك ان ما هذا شأنه
لا يعلم لا يخبر عنه اصلا لا يعلم وهو ايض اجلى من الاجلى لا ينكره من له
شعور فكيف لا يشعر بمسئلة كل معدوم مطلق لا يعلم معلوم
لكل من يعلم عقيدة ان الحق باعتبار المراتب كمالين كمال ذاتي
وكمال اسمائي اما الكمال الذاتي فهو كمال ثابت لذاته بنفسها
وليس في هذه المرتبة صفات اصلا بمعنى انها يصدر بالذات
والصفة معا يصدر بالذات وحدها وهذا ممكن ليس بمحال
لا يقال ان الذات فوق المراتب فكيف جعل الكمال الذاتي منها لانه

ليس المراد من الذاتي هاهنا المطلق الذي هو فوقها بل مرتبة
الوجوب اجمالا وانما سمي ذاتا لكون الصفات المناسبة لتلك
المرتبة قايمة بها وبيان المطلق يجيء بعد بقوله وانت ولما كان
قوله بمعنى الخ بمنزلة الدليل على نفي الصفات في مرتبة الذات
عطف عليه قوله ولانا لو نعتبر في هذه المرتبة صفات لم يكن
كمال الذات بنفسها ويمكن ان يعطف على قوله وهذا ممكن بمثل
ذلك الاعتبار ولما ذكر في القسمة الكمال الاسمائي وكان مظنة
ان يتوهم ان الاسم هو اللفظ القايم باللافظ ولا كمال له تعالى
به اراد ان يدفعه بتفسيره بما هو من حيث الصفات القايمة
به تعالى واما الكمال الاسمائي فهو ثابت له باعتبار الصفات
والاسم هو اعتبار الذات مع صفة من الصفات كالحي العليم
السميع البصير وغير ذلك فالحي ذات له الحيوة والعليم
ذات له العلم فالحيوة صفة والحي اسم والعلم صفة والعليم
اسم وهكذا باقي الاسماء وهذه المرتبة تسمى عند القوم

اى الصوفية بالمرتبة الالهية اى المفصلة فانهم قالوا بان

الوجوب بدون ملاحظة الصفات الوهية مجملة ومعها تفصيلية

ولما اختلفت مقالات العلماء فيس اراد الجمع بينهما فقال ومن

قال بنفى الصفات فباعتبار الكمال الاول الذاتى ومن قال

بثبوتها فباعتبار الكمال الثانى الاسمائى ومن ههنا قال بعض

المتكلمين لا عينه نظرا الى الكمال الذاتى ولا غيره نظرا الى

الكمال الاسمائى لانه عين الصفات ولما فرغ عن بيان المرتبتين

للحق الذى هو فوق المراتب اشار الى الطلاقة بقوله وانت خبير اذ

ان الحق منزه عن هذين الكمالين لما عرفت ان المطلق فوق الكمال

مطلقا فهو فوق الوجوب المجمل والمفصل وهل يوافق الصوفية

غيرهم فى هذا فاعرف ان المتكلمين القايلين بان وجوبه زايد

على حقيقته لانا نتوجه الى الحقيقة ونتصورها بالذات البحت

ثم نجعلها موصوفة بالوجوب فيكون زايدا عليها دل مقالهم على

ان نفس الحقيقة فوق الوجوب وهو المطلوب وانما الحكماء القايلون

بان وجوبه عينه فيتعسر ظاهرا توفيقهم وهو الموفق فاعلم ان

مرادهم بالعينية عدم الزيادة الحقيقية اذ الوجوب شان من

شئون الوجود المطلق المنبسط الذى لا يشذ عنه مرتبة وهذا

التحرير يؤخذ من نص الحكماء المحققين على ما فى حاشية عمدة المتاخرين

الشيخ عبد الحكيم السيالكوتى على شرح المواقف حيث ذكر

فيها ان اهل المكاشفة من الصوفية والحكماء قالوا ان الكل الموجودات

حقيقة واحدة وهى الوجود البحت المتميز بالاطلاق ايضا وهو متعدد

بحسب تعدد الاوصاف والتعينات النفس الامرية الحقيقية

الوجوبية والامكانية ولا بكل اعتبار من التعينات حكم عقلى وشرعى وحسى

لا يمكن اجراؤه عليه اصلا باعتبار اخر والذات البحت منزه عن كلها

ما راجع الى المطلق او الى كل باعتبار المطلق

والاحكام كما تختلف بحسب الاختلاف بالحقيقة تختلف بحسب الاختلاف

بالتعينات اذا كان مطابقا لنفس الامر انتهى فانه عن الخلاف

عقيدة ان الحق سبحانه اى الوجود المطلق عن الاطلاق والتقييد

لا الواجب فقط فان تنزيهه عن النقايص كلها واجب تقدس عن

يؤخذ من العبارة بعينها منقولة من كلام ... الحكمة ... نصير الدين الطوسى

المعبود بتنزيهه عن جميع الصفات امكانية او وجوبية باعتبار
الذات المطلقة عن الشئون كلها وتشبيهه باعتبار الصفات
والمراتب الوجوبية والامكانية فله التفصيل بقوله فهو الواحد
القهار بمرتبة الوجوب هو العبد المذنب الذليل بمرتبة
الامكان وهو العبد وهو الرب وليس في الدار دار الوجود
غيره ديار واحفظ لسانك وقلبك عن نفيكما بان الواجب تعالى
عبد مذنب هل ذنب اشد من هذا بل المرجع هو الوجود الجامع
وما احسن ما قال الخاتم المحقق الخلق المنزه اى المرفوع عنه قيد
الخلق لكن لا بشرط الرفع اذ التنزيه قد يطلق ويراد به التقييد
وقد يطلق ويراد به دفع القيد بلا شرط الرفع كالاطلاق
في الوجود المطلق فانه ما وقع قيدا وانما هو دفع القيد و هو
المراد بقرينة السياق كما يظهر بتأمل سابق حق والحق المشبه
خلق ولما توهم مما ذكر انه يصير الخلق بالتنزيه حقا وصار الحق
بالتشبيه خلقا فارد عه بقوله ولا تفهم يا اخي يا نقال لمثل هذا

الكلام فانه يصدر كثيرا من المشايخ العظام ان معقول لا تفهم
الحق صار خلقا والخلق يصير يصير حقا حاشا ثم من قال بهذا (حاشاه)
فهو زنديق وملحد وليس التوحيد بهذه الصيرورة لانتها الانتقال (نتقال)
الشئ من حالة الى اخرى وانتقال المطلق الى الامكان لا يكون
الا من حالة مقابلة وهي الوجوب كما هو الظاهر فيلزم فناء
الوجوب وهو كفر صريح بل التوحيد عند المحققين مفهوم
لا يؤدي الا بهذه العبارة فان فهمت العبارة بمفهومها الحقيقي
فتمت مفهوم التوحيد وحقيقته وهو ان تقطع النظر عن جميع
التعينات وتتقيد بشهود المطلق وتمحي فيه لان هذه التعينات
تزول منك فتصير مطلقا محضا وتخرج عن العبودية فان لم تفهم
فانت معتذر وقد عرفت من محققي الحكما ما يوجب موافقتهم
في هذه العقيدة من ان الكل ذات واحدة وهي الوجود البحت
ومتعددة بحسب الوجوب والامكان ومن رؤسا المتكلمين
ايضا ما يلجيهم اليها من قول الاشاعرة والماتريدية بوجوب

حمل المتشابهات على ظواهرها ولا شك انه لا يتيسر الا
بالقول بالمطلق لتفاوت المراتب **عقيدة** ان الحق تعالى
شانه اذا علم بعلم القديم فهو قديم واذا علم بعلم الحادث
فهو حادث لان متعلق الحادث حادث والحق حق ليس بقديم
ولا حادث اي من حيث الاطلاق عن جميع المتقابلات حتى عن التقابل
المقابل للتقييد فان قيل انا اذا نقول متعلق الحادث حادث
انه من حيث انه متعلق القديم قديم فكان له ان يقول ايضا
متعلق القديم قديم لئلا يبقى احد المسئلتين بلا دليل
ولا مخصص وان لم يعتبر هذه الحيثية فعلم الحادث يتعلق
بالقديم ايضا فلا يتم الدليل قلت اما اولا فانه اعتبر الحيثية
المذكورة وما فرق بين المسئلتين لكن انما خص الثانية بذكر
دليلها لان اطلاق الحادث على الحق لما كان مستبعدا في الظاهر
فلا بد من ازالته فقال لان الخ منبها به على دليل الاولى
بالمقايسة واما ثانيا فانهم يريدون بالاحاطة التامة

كقوله تعالى هو الظاهر والباطن وفيما نحن فيه ... الله

والحادث لا يقدر على احاطة التامة والحادث لا يقدر على
الاحاطة غير الحادث فان قيل فالقديم يقدر على احاطة الحادث
فكيف المسئلة الاولى قلت انها مهملة غير مبنية على تحققها
في ضمن الكلية والثانية وان كانت ايضا مهملة لكن بالدليل قام الدليل
عليها من الشكل الاول المستلزم لكلية الكبرى المبنية على تحققها
في الكلية فلهذا خصها بالدليل فتنبه واعلم ان هذه القول
اتفق فيه جمهور المحققين من المتكلمين والحكماء بمعنى انهم قالوا ان كنه القديم
لا يدركه الحادث فاستدلوا عليه بان المعلوم مثله عن العلم اعراض وانها
لا يوجب العلم بحقيقته ويدل عليه سبحانك ما عرفناك
حق معرفتك وتفكروا في الآيته ولا تفكروا في ذاته فانكم لا
تقدرون قدره وقال رئيس الحكماء ارسطو في عيوننا لمسائل كما تعتري
العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن
تمام الابصار كذلك تعتري العقل عند ارادة اكتناه ذاته
حيرة ووحشة تمنعه عن اكتناهه وتقدم منهم ان البسيط

لا يحد والرسم لا يفيده وخالفه ظاهرًا جماعة من المتكلمين
حيث قالوا ان ذاته لو لم يتصور امتنع الحكم عليه بالصفات
ولا خلاف في المعنى فان الظاهر انهم ارادوا علم الذات
بوجه ما اذ هو الذي يتوقف عليه الحكم بالصفات وكلام الجمهور
في الكنه فيكون النزاع لفظيًا ثم اعرفنا ان المقصود المحقق
ان متعلق علم الحادث من حيث انه حادث انما اذا ارتفع عنه
هذا النظر بسبب تهذيبها النفس بالشرايع الحقة وتجريدها
عن الكدورات البشرية وتطهيرها عن الاحداث الحدوثية
وتخليتها عن الابنية الصورية فيمكن ادراك القديم بالنظر
القديم وان يتحقق له مرتبة عرفت ربي بربي وما ذلك على
الله بعزيز وهكذا اي مثل ما جمعنا بين الحادث والقديم
ونفيهما بحسب اختلاف المراتب نجمع بين الاقوال المختلفة في
الصفات فنقول صفاته تعالى عينه حال كونه مظهر الآثار
الصفات وغيره حال كونه في مرتبة ذاته المجملة ولا عين ولا غيره

نظرًا الى مجهول النعت وفوق التقابل اذ هما متقابلان
وقد مر ان كل متقابلين فهما مسبوقان بالا تقابل وهي الحقيقة
المطلقة وهذا ظاهر على قول المتكلمين القايلين بان تعينه
زايد عليه اذ الماهية من حيث انها يشترط بشيء اي الصفة عين
الصفة بشرط لا اي قيد فقط غيرها ولا بشرط لا عين
ولا غير فافهم والاخ الجامي قدس سره قال في اللوايح انها عينه
تعالى في التحقق وغيره في التعقل وهذا عين ما قال المتكلمون
ومنهم عضدهم من انها لا هو بحسب المفهوم بحسب الهوية
اذ لزم من نفي كل ثبوت الآخر واما الحكماء فقد قالوا بعينية
الصفات مستدلين بانها لو زادت لاحتاجت الى غيرها وهي ذاته
تعالى والا لزم الافتقار الى الممكن ولا تؤثر الذات فيها على فرض
انها لا تؤثر الا بالصفات الزايدة الا انها فلو كان السابق عين
اللاحق لزم الدور والتسلسل ولو قيل ذاته تعالى تاثيرها
في المباين يحتاج الى الصفات الزايدة في نفسها قلنا من قدر

على ايجاد الحوادث بذاته فان قيل لو كانت الحوادث لذاته
لصارت قديمة قلت المحققون من الحكماء ومنهم ارسطو
قال ان جميع الاشياء بحسب علمه الكلي اي الذي نسبته الى
كل كلي وجزئي على السواء موجودة ازلا وابدا وهو الوجود
الاصلي اما من حيث هذا النحو المتفاوت فيه التعينات
تقدما وتأخرا فلا يلزم قدمه لانه لما ذكر والتحقيق كما في
تنزيهه ان معنى عينية الصفات ان كل ثمرة تترتب على الذات والصفة تترتب على
نفس ذاته تعالى فلهم ان يقولوا ان ثمرة القدرة والاختيار هو ايجاد
المعلول على وصف الحدوث فذاته تعالى لكمال مرتبته وعلو
درجته يصدر منها الحادث كالقديم فان قلت يلزم
تخلف المعلول عن العلة القديمة قلت يكفي لتعين وجود الحادث
ما للتناقض صفة اعتبارية وهي من شئون الذات ولا مشاحة
في تسلسل الاعتبارات ولا يحتاج ذاته تعالى في ذلك
الى صفة موجودة زايدة لكن دليل بطلان التسلسل عام بلا اعتباريات

اذ

اذ لا معنى منها مما يكون اختراعيا محضا بل لا بد ان يكون ثابتة
في نفس الامر فيجري فيها مثل برهان التطبيق بلا ريب فالحق
لهم ان يقولوا ان وجود المعلول عن العلة التامة لا بد ان يكون
على وفق اقتضاءها اقتضاء اراديا او ذاتيا كما اذا اقتضى العلة
ان يوجد الشيء بقدر معين يكون على ذلك ولو وقع على خلافه
لزم التخلف فليكن نفس الفاعل المقدس مقتضية لحدوث
الممكنات المستحق لهذا الوصف فلو صارت قديمة لزم التخلف
من اقتضاء العلة لكن الحق ان الاختيار هو المناسب لسلطانه
وقهره على الكل غاية الامر انه اما موجب فيما لا مفر عن الايجاب
فيه وهي الصفات الثابتة اذ لولاه لزم التسلسل وفيها ومختار
فيما سواه ولا يلزم احتياجه الى الصفات فانه لذاته غني عنها كما هو
غني عن العالم انما الاحتياج للعالم او لبعضها اليها وهذا
في الحقيقة احتياجهما اليها فان احتياج الشيء في امر الى شيء ليس في
نفس الامر الا احتياج ذلك الامر اليه وان نسب الى ذلك الشيء

لفظا فهو نسبته الى الشيء بواسطة في العروض لا في الثبوت فتدبر
وهذا على ما يقول به جمهور المتكلمين من ان صفاته تعالى غيره نعم
على ان يكون هويتها غير هويته تعالى وانه ليس بموجب اصلا حتى في
ذكروا
الصفات اذا لايجاب في شيء فرع ان يكون موجدا له على ما
في بابه والحق ان صفاته تعالى لازمة لذاته المقتضية اياها كاقتضائها
وجودها على قول هؤلاء القايلين بزيادة الوجود وقد تقدم
ان الاقتضاء لا يقتضي الايجاد فهي وان كانت زايدة حقيقة
لكنها ليست موجودة بهوية غير هويته قايمة بها وهذا ما يقوله
الصوفية والاشاعرة من انها لا عين ولا غير وحينئذ صح القول
بانه تعالى مختار في جميع افعاله فافهم فانه تحقيق انيق ثم اناعرف
كلام الحكماء فالظاهر منهم عدم صحة الموافقة لكن المذكور في
مفتاح الحكمة من ان العقول شيونه تعالى وصفاته من نظر اليها
من حيث انها قايمة بالغير قال صفات ومن نظر الى نفس التشئ
بها قال بجواهر قايمة بنفسها وكلام الحكماء مرموز انتهى

تصحيح التوفيق بملاحظة المطلق فوق توفيقه تعالى بل يسوغ بها مثل
هذا الكلام بالنظر الى جميع المراتب التقييدية قديمة او حادثة
فاعلم يعلمك الواسع **عقيدة** كل اسم من اسماء الله تعالى يطلب حقه
من الانسان وما من اسم من اسماء الله تعالى الا ويوفي الانسان
حقه لا ريب للعارف في ان الانسان مظهر اتم يظهر منه اثار
صفاته تعالى الجلالية والجمالية **عقيدة** ان الله تعالى
صفات ازلية ابدية ومنها الامهات السبع وهي الحيوة
والعلم والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام
قد وقع النزاع في ازلية صفاته تعالى للكرامية ولا بد من
تحرير محله فالسلوب والاضافات والاعتبارات لا خلاف
في جواز تجددها في الجملة انما الكلام في صفاته تعالى الحقيقية
الموجودة فاهل الحق قالوا بقدمها لانها صفات كمال والاله بل
تعالى لا يتصف بالنقائص فلو كانت حادثة لزم الاتصاف بضده ولو
قيل قد قلتم بان المطلق بالحوادث في مرتبة الحد وشيع كماله

اقول هو فوق الكمال المقابل للنقصان نعم هو متصف بالكمال
المطلق عن التقابل مثل اطلاقه اذ كمال كل شيء بحسبه فلا ينقصه
الحدوث كما لا يكمله القدم ويظهر النقصان لما هو الاستدلال
بآثار صادرة لقا للعالم بعد ما لم يكن وانت تعرف ان البعدية
لو سلمت فللتعلق وقد عرفت انه خارج عن محل النزاع فلا يخرج
من الكمال حقيقة والتحقيق انها نظرا الى ظهوره بالمتعلق بهذا
النحو الطبيعي ثم اتفق اهل الملل وغيرهم على اثبات الحيوة اذ
ضدها نقص وقد اتفق العلماء على تنزهه عن جميع صفات
النقص وهذا الوجه الانيق مثبت لسائر الصفات الكاملة
وفي علم الكلام ذكروا وجوها واهية واوردوا عليها مناقشا
قوية لا ينبغي تفصيلها في شرح هذا المختصر الجليل والقرآن
كلام الله وهو المنقول الينا بالتواتر المكتوب بين دفتي المصاحف
وهو قديم ان لحا بدئ واما قراءتك وكتابتك فهو حادث
لحدوثك كما تقول الله فقولك من حيث انها معلولك حادثة

لا الله لا معناه ولا لفظه من حيث انه قائم به تعالى على ما يأتي
تحقيقه واما ما يوهمك اي يوقعك في ان تتوهم حدوثه من التقدم
والتاخر في تقطيع الاصوات فهي صورة الحدوث باعتبار
النقل وقصور الآلات لنا قل لكنه كلام الله تعالى عن القصور
القدس عن الآية ولما كان ههنا مظنة ان يقال كيف يكون
ملفوظ الحادث كلام الله لكونه قائما بالالفاظ بين على ضعفه
بالتمثيل بما نؤنس فقال كما اذا تكلم زيد ونقل عنه شخص
فهو كلام زيد ضرورة لا كلام الناقل لانه وان كان هو
كلام الناقل باعتبار التكلم لكن المحكوم عليه بكلام زيد ليس
من حيث هذا الاعتبار بل من حيث الحقيقة واصل ظهوره
واليه شاهد بقوله ولكن في الحقيقة كلام زيد كما هو مشهور
في حق الشعر ان هذا الشعر شعر فلان لا شعر القاري اعلم
ان في مسئلة الكلام كلاما ومنشاء الخلاف ان ههنا قياسين
متعارضين احدهما ان كلام الله نعم صفة له وكانها هو

صفة له فهو قديم وثانيهما ان كلام الله تعالى مؤلف من اجزاء لفظية
وقال السيد من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود وفيه نظر لان هذا
سيطل منع الحنابلة على الكبرى بالمرة فتدبر وكل ما هو كذلك فهو
فهو حادث فافترق المسلمون الى اربع فرق فرقتان ذهبتا الى صحة
الاول وقدحت واحدة منهما وهي فرقة اكثر اهل السنة في صغرى
الثاني واخرى وهي الحنابلة في كبراه وفرقتان الى صحة الثاني
وقدحت واحدة منهما وهي المعتزلة في صغرى الاول واخرى
وهي الكرامية في كبراه فاعلم ان اكثر اهل السنة على ان الصفة
هو الكلام النفسي وهو القديم وابو الحسن الاشعري قايل
بقدم اللفظي ايض على ما هو التحقيق من مذهبه فانه وان قال
القديم هو المعنى وفهم الاصحاب انه مراده النفسي الذي هو مدلول
اللفظ فقط لكن على ما نصه هو من ابقاء الظواهر على الظاهر
قد افرد العضد رسالة في تحقيق مذهبه وذكر فيها ان
المعنى من المعنى في قول الاشعري الامر القايم بالشيء مقابل

العين لا مدلول اللفظ مقابل فالكلام عنده شامل اللفظ
والمعنى جميعا فانهما قائمان بذاته تعالى وكبرى القياس الثاني
يرد عليها انهما انما تتم باعتبار ان الاجزاء اللفظية لابد
ان تكون منقطعة مرتبة وليس بصحيح وبري فان التقطيع والتقدم
والتاخير انما هو بسبب قصور آلتنا القاصرة تعالى الله عن الآلة
القصور والداعي على هذا التعميم امران احدهما ابقاء ظواهر
الادلة على كونه لفظيا عليها على ما هو نصه والثاني دفع مفاسد
كثيرة من نحو تجويز انكار من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف
والمقروء وهذا المذهب وان كان خلاف ما عليه المتاخرون
الا انه بعد التامل يظهر حقيقته واختاره محمد الشهرستاني في
نهاية الاقدام وهو الاوفق الى الاحكام ولما حققت مذهب
رئيس الاشاعرة عرفت انه مطابق لما قال سلطان الصوفية قدس
سره عقيدة الماهيات صور معلومات الحق تعالى وهو يعلم
الاشياء الغير المتناهية مع لوازمها غير متناهية اجمالا وتفصيلا

الى غير النهاية اعلم ان ماهيات الممكنات كلها من حيث انها فى
علمه تعالى سميت فى اصطلاح القوم بالاعيان الثابتة اذ لا ثبات
للممكنات الا بحسب علمه المقدس عن التغيرات اما بحسب
علومنا وانظارنا المتجددة المتبدلة فهى متغيرة بحيث
لا ندركها ولا نجدها الا بذلك الوصف ولا شك ان ذلك
الثبوت هو الوجود الحقيقى الالهى الذى لا يحوم حوله الحدوث
اما هذا الثبوت المشاهد لنا من حيث ما نراه متبدلا
فهو وجود متنزل الى طبيعى ينقسم الى الخارجى والذهنى بالمعنى
الاخص وكما ان الاحكام تختلف بحسب هذين الوجودين
فى الطبيعى فكذا تختلف بحسب الالهى والطبيعى فاسكر فانه
من مداحض الاقدام وزل فيه الكرام ثم اعلم ان الماهيات
هل هى مجعولة بجعل الجاعل ام لا فقد وقع النزاع فيه قديما ولا
بد من تحرير محله ثم بيان ما هو الحق فيه فنقول قد فسره بعضهم
بان معناه ان كون الماهية ماهية هل بجعل الجاعل ام لا فقال

المحققون

المحققون ان هذا لا يصلح محلا للنزاع ولا يعقول بهذا الجعل
عاقل اذ لا مغايرة بين الشىء ونفسه ليتوسط الجعل بينهما
بل المراد ان الماهية هل بنفسها اثر الجاعل ام لا كالوجود بل اثره
اتصافها بالوجود كالصباغ لا يجعل الثوب ثوبا ولا اللون
لونا بل يجعل الثوب ثوبا ولا اللون لونا بل يجعل الثوب متلونا
فالاشراقيون والاشعرى وساير القايلين بعينية الوجود
ذهبوا الى الاول والمشاؤن والمعتزلة وساير القايلين بزيادته
الى الثانى مستدلين بانها لو كانت بجعل الجاعل لزم الشك
فى كون الماهية ماهية وان لم يكن الفاعل ولا يستتر على مشاعر
الحق انه هل هذا الا خروج عن محل النزاع والحق ان من خرج عنه فقد
وصل بالحق اذ المثبت اثبت الجعل البسيط للماهية والنافى
نفى المركب عنها ولا كلام فيه على ما حققت بل فى البسيط وصاحب
التجريد فى هذه المسئلة وصل الحق حيث قال تاثير المؤثر
فى الماهية والشارح بسبب انعقاد اثنا على عقيدتهم بان الفاعل

لا تأثير له في الماهية صرفًا عن ظواهر الحق فقال الدواني
وقالوا امراده تاثير الفاعل في كون
في القديمة الحق هو القاهر وبسط الكلام فيه الى ان قال
التأثير قد يكون اختراعيًا اعني افاضة الاثر على قابل
كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا
القبيل جعل الموجود الذهني موجودًا خارجيًا وبالعكس
وهذا التأثير بخصوصه يستدعي مجعولًا ومجعولًا اليه
وقد يكون ابداعيًا اعني ابداع الايس عن الليس المطلق
مقدس
فلا يقتضي مجعولًا ولا مجعولًا اليه بل هو جعل بسيط
مقدس عن شوائب التكثير وهذا هو التأثير الحقيقي و
ولما كان المتعارف هو التأثير الاول وكان في تصوير هذا
التأثير نوع غموض لم يتنبه الاكثرون له حتى والعجب من تلك
القائلين بجعل الماهية كالمعتزلة منه
من تلك الجماعة انهم يعدون انفسهم من اهل التوحيد حتى
قالوا بنفي الصفات لئلا يلزم الشركة في القدم ومع هذا
تعالى
يقولون ان الماهيات ثابتة مستقرة في الازل بدون جعله

فيلزم

فيلزم لا تناهي القدماء بالذات وان كانت ثابتة لا موجودة
بهذا الوجود فان الثبوت اقوى من هذا الوجود فهو بعيد
عن كمال التقديس لجنابه تعالى كما لا يخفى على صاحب الانصاف
واذا عرفت مذهب الحق تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فان القائلين
بعدم مجعولية الماهيات قائلون بان الماهيات اشياء والخلق
اذا تعلق بكل شيء ومنه الماهية ومنه وجود المفاض ومنه
المركب اي اتصاف الاولى بالثاني الوجود فالحق ان يكون كل شيء
مفاضًا عنه تعالى ويبتنى عليه قوله تعالى جعل الظلمات والنور ثم
الذين كفروا بربهم يعدلون فاعلم انه لا يرد عليهم ان مرتبة
علمه تعالى مقدم على الجعل فالماهيات في مرتبة العلم متميزة متكثرة
من غير تعلق الجعل بها فكيف يقال ان الماهيات في انفسها اثر
الجعل لان تقدم العلم انما هو على الجعل المركب اما البسيط فهو
معه بما انه الامر ان الجعل في تلك المرتبة وهو انتشاء الكثرة
من الوحدة اذ لا شك في ان الكثرة انما تنشأ من الوحدة وهذا

هو مذهب الصوفية الصافية وما قال الشيخ في الفتوحات
العالم اصله العقل والمسكنة في ظهور عينه لا في عينه وانما قلنا
لا في عينه لانها انما هي بجعل الجاعل فالظاهر ان مقصوده قدس
سره من الظهور اعم من الظهور العلمي فان العلم على ما حقق
هذه
هو الظهور الاول بالنظر الى الاحدية وان كان خفيا بالنظر الى
النشاة الصورية بل هو الظهور حقيقة اذ له الثبات كما تقدم
ومن العين هي الحقيقة والذات ولا شك ان الماهيات من حيث
اصل الحقيقة والذات التي هي حقيقة الحقائق ليست بمجعولة انما
من حيث الكثرة التي بها سميت ماهيات بالجمع وهي ظهور الحقيقة
ظهورا لطيفا فهي ناشية عن مرتبة الاحدية الذاتية ومرتبة
عليها وهي عين المجعولية جعلا بسيطا فاستدل بكلامه قدس
سره على ما هو الحق ولا تستنزلن عنه والا فيزل بل يضل كثير
وهو القيوم انها دهر اعلم انه قد وقع النزاع بين افراد
المتكلمين بعضهم مع بعض في علمه تعالى فمن قال بالاجمالي

استدل بان تغير المعلوم موجب لتغير العلم التفصيلي تعالى الله
عن تغير علمه ومن قال بالتفصيلي استدل بان ما يكون نسبته
الى جميع الازمنة على السوا لا يتغير بتغير المعلومات وتحقيقه
انه كما انه هو مع صفاته عز عن المكان فنسبته الى جميع الامكنة
على السوى لا قريب ولا بعد ثمة فكذا تقدس عن الزمان فلم يتصف
الزمان بالنظر اليه بالمضي والاستقبال فالموجودات باسرها من
من الازل الى الابد معلومة له تعالى بخصوصياتها مع ان وجوداتها
خبر ان سو
في اوقاتها لكون سلسلة الازمنة مرتبة في محالها والزمانيات
في ازمانها حاضرة عنده على نسق واحد مثل حضور بعض المكانيات
في
لنا مع وجود التقدم والتاخر لها ولهذا قال اكثر الاشاعرة ليس
علمه كان وسيكون وما كان هذا موافقا لقول الحكماء حيث قالوا
علمه تعالى ليس زمانيا لا يكون ثمة ماض وحال واستقبال فهو عالم
بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكنهم قالوا علمه تعالى بالمتغيرات
مقصودهم
لا
على وجه كلي اجمالي مستوية النسبة بين الماضي والمستقبل وليس

انه يجعل الامر الكلى آلة لملاحظة تلك الجزئيات ولا يعلمها بخصوصياتها
تعالى الله عن ذلك بل يعلم الجزئى بخصوصه والكلى بعمومه وخصوصه
وهذا هو تحقيق مذهبهم وان اشتهر عن اكثر الفلاسفة انه لا يعلم
المتغيرة لكن الحق صرفه عن الظاهر على مقتضى تحقيقهم من ان
نسبته تعالى الى جميع الازمنة على السوية فرجع الى مذهب الاشاعرة
حيث قال الاشعرى انه تعالى لا يعزب عنه كلمه ولا يغيب عنه فاينه
والماتريدية حيث نصوا على انه تعالى لم يخف عليه شئ قبل ان
يخلق الخلق وعلم ما هم عاملون قبل ان يخلقهم فهو عالم بالمجمل
والمفصل والموجودات من الازل الى الابد معلومة له وهو
مذهب الصوفية الصافية والى ارشاد قبلة المحققين بقوله اجمالا
وتفصيلا ولهذا قال الشيخ الكامل فى الباب الثامن والسبعين
ومائة من الفتوحات ان الامور معينة عنده مفصلة ليس
فى حقه اجمال مع علمه بالمجمل وفى الباب السابع والستين و
مائتين منها ليس فى علم الحق تعالى بالاشياء اجمال مع علمه بالاجمال

ايضا ثم المحقق قدس سره اراد ان يذكر بعض الواردات
عليه فى هذه المسئلة من جناب اعز قايل بقوله وان من شئ الا
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فقال واعلم انا صور
علم الحق تعالى تماما قال هنا صور علمه بخلاف ما قال الا ولا صور معلوماته
تعالى لان هذا الظهور المعلوم صورة للعلم الازلى كما ان تلك
العلم صورة لهذا المعلوم الحادث فالتماثل من الطرفين
فافهم ولنا شعور بانفسنا وخالقنا وكذلك لصور معلوماتنا
ايضا شعور وهكذا الى ما لا يتناهى لكن بين الشعورين فرقا كثيرا
لان شعورنا بالنسبة الى علم الحق تعالى عدم فكذلك شعورهم بالنسبة
الى شعورنا عدم وهكذا الى غير النهاية هذا التفاوت المخصوص
انما هو فى العلم الشعورى لصورها تما فى حقيقة المعرفة التى هى
نسبة خاصة الى الحق فالظاهر انه ينقلب الامر كما سيظهر من مقتضى
كلام المحقق فى المجاذاة ان كشفهنا اتم فافهم ان كلها بحيث
هذا الشعور الشعورى قريبا الى تلك المعرفة الحقيقية فاعرف و

ولما كانت هذه المسئلة غير مألوفة لاهل الشعور قال وهذه المسئلة

غير معقولة لاصحاب الظواهر وما اظهرها غيري بهذا التفصيل

ولما راى ان فهمها صعب بل كاد ان لا يفهمها قاصر حتى تركوا فع

النزاع في زمن حضرت المحقق قدس سره في ادراكها ولو كان

الاعتقاد بها واجبا لزم العصيان بفواته جعله من المستحبات

شفقة على القاصرين عنه فقال وليست من واجبات العقيدة

بها بل من مستحباتها لمن كان له شعور ووجه الاستدلال

بتلك الاية الكريمة ان الصور العلمية اشياء ومدلول الاية

ان كل شيء مسبح له تعالى فثبت انها مسبحة له تعالى ولا شك ان كل مسبح

عالم بمن يسبح له فلزم ان يكون تلك الصور عالمة بمعارف الله تعالى

الا بالصور فينتقل الكلام اليها لا الى ما لا يتناهى ولا يقال المراد بالتسبيح

المعنى المجازي وهو الدلالة عليه من حيث الامكان لان قوله

ولكن لا تفقهون تسبيحهم يابى عنه اذ كل ناظر يفقه بذلك

المجازي فافهم عقيدة الاشياء لما وقع لفظ الاشياء

لما وقع لفظ الاشياء في العقيدة السابقة وقد اشتهر بين

اكثر المتكلمين ان الشيء مساو للوجود الخارجي ولم يكن هذا

مناسبا لعموم علمه تعالى للمعدومات ايضا اراد ان يفسره بالمعنى

الاعم منه فقال واعني بالاشياء كل ما يعلم ويخبر عنه ونزاع المتكلمين

اذ قالوا العدم الشيء خص الوجود الخارجي منهم

لفظي اذ لا ينكرون تميز المعدومات الخارجية في علمه تعالى وتقررها

فيه بحيث يخبر عنها وهو المعنى من الشيئية والحكماء موافقهم

ظاهرة فهي اما موجودة او معدومة ولما كاد ان يرد ان الوجود

هو الحق ولا مقابل له فكيف المقابلة بين الموجود والمعدوم

اراد ان ينبه على ان المراد بالوجود الوجود المضاف لا ما هو

فوق التقابل فقال والمراد بالوجود والعدم مفهومان طاريان

على الاشياء فباعتبار طريان العدم بطون الاشياء فهي معدومات

والشيء من حيث هو هو اي في مرتبة ذاته ليس بموجود ولا معدوم

ولما كان الوجود هو الظهور والعدم هو البطون فرع على النفي

الاول النفي الثاني بقوله فليس بظاهر ولا باطن لان اي الشيء

الوجود ظهور الاشياء فهي موجودات وباعتبار طريانه

يجوز ان يكون ... [illegible]

عين الممكن وحقيقته والممكن من حيث حقيقته لا يكون موجودا
ولا معدوما كما ذكرنا في العقيدة الخامسة ولا خلاف في ذلك
لمحققي الحكماء والمتكلمين والموجود اما موجود في الخارج واما
في الذهن والمراد بالموجود الخارجي ما من شانه انما قال
هنا التناوله ما لم يحس بذاته ولا باثاره لكن من شانه
ان يدرك باحدى الحواس اما بنفسه كالكيفيات المحسوسة
او باثاره كغيرها من بواقي الاعراض والجواهر والواجب تعالى
فانهما وان لم يحس بذواتهما يحس باثارها وما عدا ذلك
فهو من الموجودات الذهنية ولما كان يورد انه لما ارید
بالاشياء التي هي معلوماته تعم اعم من الخارجي والذهني
قد يكون كاذبا كعدم الواجب ووجود شريكه فيلزم تعلق
علمه تعالى بالكواذب وانه لا يكون كاذبا دفعه بقوله والمراد
بالموجود الذهني انه موجود في نفس الامر لا ان يفرض
العقل وجوده في الذهن فهو ليس من الموجودات الذهنية

بل هو موجود فرضي خالفه موجب العقل في وقت الفرض
كالموضوعات الممتنعة في القضايا الموجبة نحو كل ممتنع
معدوم فان قيل ان لم يتعلق علمه تعالى بهذه الفرضيات
يلزم جهله تعالى عن ان يخفى عليه خافية وان تعلق بها لزم
صدقها لان معلومه صادق قلت يعلمها على انها خلاف
الواقع وهو مطابق للواقع ولما كاد ان يرد انه لما لم يكن العبرة
لحكم الذهن بل لنفس الامر فينبغي ان لا يسمى بالذهني قال والذهن
من الموجودات الخارجية وكل ما يوجد فيه فهو من عالم الذهن
كما ان عالم المثال موجود في الخارج وكل ما يوجد في المثال
فهو من عالم المثال لا من عالم الخارج وهكذا عالم الارواح
وغيرها من العوالم فهو موجود في الخارج وكل ما يوجد فيه
فهو منسوب الى ذلك العالم فالحاصل ان للاشياء مظاهر
كل ظاهر ينسب الى مظهره وان كان مقرا لكل هو نفس الامر
عقيدة اعلم ان اول ما يتعين به الوجود هو العلم ونعني بالعلم

الشعور المطلق وهو وجدان نفسه لنفسه بدون اعتبار
تصوير وتفصيل وهي القابلية المحضة المطلقة عن جميع
القيود الحقيقية المحدثة ولطالب التحقيق ان يسال بان الا
وهو التنزيه المحض حتى عن القابلية ايضا قيد وهذا
سمي بشرط لا فهو هو التعين الاول للمطلق الذي هو
لا بشرط فالتحقيق على ما قرر ان المراد اول التعينات
التي يمكن ان يبحث عنها ويتوجه اليها وبشرط لا من حيث هو
لا يمكن ان يتوجه اليه وهذا ليس ذاك من حيث هو والا
لما امكن الحكم عليه بعدم الامكان وقال الاخ السامي
الجامي في اللوائح ان في القابلية المطلقة قابلية ايضا للتجرد
عن كل شيء حتى القابلية وهو الاحدية فيلزم من قوله ان
تكون الاحدية متاخرة عنها واصلاحه ان انتشاء الاحدية
متاخرة عنها واصلاحه ان انتشاء الاحدية من حيث استقلال
منها فانه ان كان المطلق قابلا لكل ايجاب ونفي امكن

ان ينفي عنه القابلية ايضا فتلك متاخرة من جهة المقصودية
واما من جهة ما هي مراة له فلا شك ان نفي القابلية فوقها
وبيانه ان كلا منهما اله فهي واسطة لتعرف حال الطرفين فا
البحث لكونه تاكيدا محضا لا يثبت لجانب المطلق لا الا كلا
الذي هو مدلوله لا حجر فان يكون حال طرف ذاتياته بخلاف
القابلية لا اثباتها للمطلق انه قابل وهو امر زايد عليه فتقدم
النفي على القابلية من حيث تقدم ما هو مراة له وهذا
قالوا ان الاحدية فوق القابلية وان كانت القابلية المطلقة
متقدمة على مرتبة الاحدية نفسها بقطع النظر عما هي مراة له
وهذا هو التوفيق وهو الموفق فانهم لا العلم الذي هو صورة
الشيء في الذهن اذ لم يكن في تلك المرتبة ذهن ولا صورة
وهذا الشعور المطلق البسيط ثابت لكل موجود من الجماد وغيره
اولا حجاب بين الشيء وحقيقته ويدل عليه اي على عموم هذا

العلم لكل موجود قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن
لا تفقهون تسبيحهم اذ المسبح لا بد ان يكون عالما بالمسبح له
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لما عم هذا العلم لكل موجود
فينبغي ان لا يتفاوت احوال الموجودات المترتبة على العلم
قوة وضعفا اراد ان يرفعها بان تفاوتها بتفاوت ظهوره
فقال وهذا الشعور به في ونقصا عفيا عليا بالظهور
اما في نفس المطلق فلا تفاوت فالشعور في مرتبة النبات
اظهر من الشعور في مرتبة الجماد والشعور في مرتبة
الحيوان اظهر من الشعور في مرتبة النبات ولما كان اراد
يورد ان العلم بعد الحيوة ولا حيوة للجماد دفعه بقوله
فالحيوة بمعنى صفة مصححة للعلم المخصوص المتعارف متأخرة
عن هذا العلم المطلق بالمرتبة وان كانت متقدمة على العلم
المخصوص فقد ظهر منه دفع اخر وهو ان كون الحيوة مقدمة

على

على العلم مسلم لكن حيوة كل مرتبة بحسبها فالحيوة ههنا هي
الوجود على ما هو التحقيق وهو سابق على علم بنفسه فاعلم
فالموجودات كلهم مدركون بانواع الادراك لكن آلة
الادراك غير معلومة لنا كما يدل عليه قوله تعالى لا تفقهون
تسبيحهم واعلم ان تجويز علم الجمادات قد ظهر من الاشعري و
غيره لعموم قدرته تعالى ومن بعض الحكماء ايضا لذلك ولاتحاد
هيولى العناصر فان قيل ان كان التسبيح على معناه الحقيقي
فكيف يكون تكلم الجماد معجزة قلنا نظرا الى سماع السامعين
عقيدة النفوس الانسانية مدركة بالذات اى متصفة بالادراك
اتصافا حقيقيا بدون واسطة في العروض لا بمعنى انه
لا يحتاج الى واسطة في الثبوت والا لم يصح قوله والحواس
الآت الادراك والفرق بينهما ان الواسطة في العروض
هي المتصفة حقيقة بذلك الوصف واتصاف ما له الواسطة
به يكون مجازا والواسطة في الثبوت هي السبب لاتصاف ذي

الواسطة به وهو المتصف به حقيقة وعلى هذا المعنى
قوله وليس لها قوة زايدة على الذات حتى يدرك بها انه ليس لها
قوة متصفة بالادراك حقيقة ويكون واسطة في العروض
لادراكها ولا يكون للنفس ادراك حقيقة والحواس الآلات
الادراك ولما وقع لبعض الفلاسفة ان الالات هي المدركة
والا لزم ان يكون ما قام به الادراك غير مدرك دفعه بان
الالة آلة فقط واوضحه بالمثال فقال كما ان ضعيف البصر
يدرك بآلة الابصار كالمنظرة فالمدرك هو البصر لا متبا
الظاهر لا الالة والالة وسيلة الادراك انما قال الجسد
الظاهر لئلا يتوهم انه قال به حقيقة فينا في ما هو بصدد اثباته
وهذه المسئلة مما اتفق فيها محققوا الحكما والمتكلمين لان
اكثر المتكلمين لم يقولوا بالنفس الناطقة بمعنى الجوهر المجرد
عن المادة ذاتا المتوجه اليها تصرفا بل بالروح بمعنى الجوهر
الساري في البدن كالماء في الورد وقال المحققون ان الروح

من حيث تجرده مغاير للبدن متعلق به تعلق التدبير والتصرف
ومن حيث ان البدن تصويره ومظهر كمالاته وقواه في عالم
الشهادة غير منفك عنه وسريانه في البدن كسريان الوجود
المطلق بالوجود المفاض في جميع الموجودات ولهذا قال المتكلمون
انه كالماء في الورد فعلى هذا يكون النزاع لفظيا عقيدة اعلم
ان لله تصرفا في العدم كما له تصرف في الوجود اعلم ان ظاهر
كلام اكثر المتكلمين والحكما يدل على نحو نفيهم في هذه المسئلة لا
قالوا ان العدم لا يصلح اثرا للفاعل والحق ان مرادهم من العدم
هو النفي المحض فلا كلام فيه وقد مر بيانه في شرح العقيدة الاولى
فان قيل قد فهمت هذه المسئلة مما تقدم فلم اعاد اقول توطية
لبيان عموم كشفنا للعارفين والجمادات للعدم وبيان سبب
عدم ادراك ساير الناس ولهذا قال لكنك انت لا تعلم لانك
وجودي والوجودي لا عوض له في العدم فحيث هذا التصرف
من المحالات لان الوجود العام المقابل للعدم وهو الوجود المفاض

احاطك بجميع قواك بجولان العقل بين العقال ويمكن ان يكون

قوله والوهم عطفا تفسيريا فالعقل لا يكون الا في فضاء الكون كما

لا يخرجان منه فكلما خرجا منه صار امعدوما وبين فليس لا دنا

اليه سبيل والعارف يدرك العدم كما يدرك الوجود ولما كان

ان يتوهم من جميع الناس مشاركون في القوى والالات

فالعارف دفعه بقوله وهو لا يدرك بالقوى والالات بل

يدرك بالكشف التام وليس الكشف التام الا رفع الاغطية

والحجب من الانظار المربوطة المقيدة بالقيود الاعتبارية المتباينة

بحيث يشغل بعضها عن بعض فيدرك بذاته وحقيقته وهو

الوجود المطلق الذي لا مقابل له ولا يشغله تعين عن تعين بل

هو الكل والكل هو فاذا وهب الله لشخص هذا الكشف في هذه

الدار فاية ان يدرك المسموعات بالبصر والملموسات بالسمع

اما بتحويل في الالة حتى يكون البصر سمعا مثلا او في المدرك

بان يصير المسموع مبصرا وهذا عند الاشاعرة ايضا جايز حيث

قالوا يجوز ان يخلق الله تعالى الابصار بعد توجيه السمع ونحوه و

استدلوا سمعا بانه على كل شيء قدير وعقلا بان علة الرؤية

هي الوجود ولهذا اصح رؤيته نعم بلا لون ولا كيف فكيف لا ما له

كيف وكذا عند الحكماء اذ هيولات الالات لادراكات متحدة

وكذا المدركات المحسوسات عندهم فيجوز على كل بالاخر بسبب حدوث

بعض الاوضاع وبسبب الرياضة حتى سمعوا النسب عنه قال

ابن سينا في اول مقامات العارفين مقامات ودرجات يختصون

بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم

قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية

فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من

يعرفها ثم قال اذا بلغك ان عارفا خرق العادة فصدق ولا تبالغه

فلقد تجد الى سببه ولا يحجب شيء من مدركات الحاسة الغيبية

عن حاسة اخرى اذ المكشوف والة الكشف والكاشف يكون

يكون هو الوجود الذي لا يشغله شان عن شان ولا يتقيد بشيء

دون شيء وفي الآخرة يكون هذا الكشف لجميع الناس والآن
هذا الكشف للجمادات كلها والسر ان الجماد بسبب فقدان
اقتضاء شيء لنفسه في نفسه لم يتوله انتظار حصولها له
في نفسه فصار مضاهيا للملإ الاعلى ولذا يكون بقاؤه
ادوم من النامي وبقاء النامي ازيد من الحيوان وبقاؤه
ازيد من الانسان ولذا يفعل قطب الزمان بالتصرف
الحقيقي وامر النبي لوحيد صلعم وقدرة فعال لما يريد في
مادة المريد تأثير التحويل من الانسانية الى الحيوانية ثم النباتية
الى الجمادية بحيث يقبضه عن جميع الحركات لتحصيل شيء
في نفسه فيبقى كالجماد هيولى محضة لا آبيا عن شيء ولا مقتضيا
له في نفسه فينكشف عليه جميع المراتب حتى الاحدية بل يكون
مبدأ جميع الكشف له هي الاحدية ثم يتنزل شيئا
فشيئا حتى يبقى انسانا كاملا بشرط الجمادية في اخفاء
الكشف اذ الكتمان واجب على كامل العبودية وقلما يوجد

هذا بل يكون لواحد بعد واحد بامر الله تعالى ورسوله صلعم **عقيدة**
في ثبوت الخلا ما خلا زمان ولا مكان عن بحث الخلاء حتى صار
معرك العقلاء وبابيك تحقيقه ووجه ذكره في هذه العقائد
العليا اعلم ان الخلاء جوهر ليس المراد منه ما هو من اقسام
الممكن بل معنى القائم بنفسه وقد نص الحكماء والمتكلمون على انه
بهذا المعنى شامل للواجب ايضا كما لا يخفى على ما برى زبرهم
مجرد عن المادة عن المادة الحسية اي غير معتبر فيه ما يقيده
بها لا بمعنى اعتبار التجريد فيه وهو كائن الابعاد من حيث
الانبساط وليس بابعاد لكونها اعراضا ولا كلام في العرض
لكن الابعاد موجودة كما يقول به الحكماء او مفروضة فيه على
ما يقول به المتكلمون وهو مكان الاجسام كلها ارضية او
فلكية محاطة لسطح الحاوي اولا وعالم الاجسام كله جسما او
جسمانيا في الخلاء لان الجسم وكذا الجسماني لا بد له من المكان اي
اي ما يستقر فيه وهو اعم من المشهور وسيظهر فائدة التعميم

وانا نعلم بوجود الخلاء قطعا اعلم ان الاشراقيين قد قالوا
بالخلاء الموجود وسموه بالبعد المفطور لانه فطر عليه البداهة
فانها جبلت شاهدة بوجوده في الجو الذي دون كل مقام
يد ورائه لنظر وحاكمة بوجوده ولو لم يوجد الاجسام
ولا يحتاج في الحكم بوجوده الى نظر وابطلوا كون المكان
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي على ما يقول به المشاؤون مستدلين بانا نعرف
ان كل جسم فهو متحيز فيما يشار اليه بهنا وهنا ضرورة وان
المشار اليه بهنا وهناك هو المكان فكل جسم فهو في مكان
واذا ثبت الكلية لعموم الدليل وجب ان يكون المكان عبارة عن
الامر العام لكل جسم والمكان بمعنى السطح الخ لا يعمه والا لزم
عدم تناهي الاجسام وهو باطل بالاتفاق وتخصيص ما
هنا المحدد بالمكان بعد عموم المقتضي وهذا في الاحكام
العقلية باطل انما التخصيص يعتد في المسائل الفقهية ونقول

بلزوم تحرك الساكن كما في الطين الواقف في الريح وسكون
المتحرك فيما يلي في الصندوق المنقول من بلد الى بلد وبان مقصد
المتحرك يجب ان يكون ثابتا بالفعل وليس في الهواء تحقق السطح
قبل الوصول اليه فتامل والمتكلمون ايضا قالوا بالخلاء لكن مستدلين
بان الصفحة الملساء اذا اطبقت مثلها عليها فرفعت دفعة
وقع الخلاء بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن بينهما جسم اخر
انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالتدريج ويصل بالاخرة الى
الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا وبانه
لولا الخلاء تصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت
بحركة بقية وذلك وان كان ممكنا لكنه خلاف البداهة وهم
وان قالوا بانه موهوم لكن الحق ان مرادهم به ليس ما هو خلاف
الواقع على ما وهم بل امرا غير محسوس يدرك في المحسوس فان
تفسير القوة الوهمية على ما في ذبوهم قوة يدرك المعاني الغير المحسوسة
في المحسوس وهي تكون صادقة الحكم في اكثر الاشياء فيكون

القول بالوهم رمز الى انه شيء غير محسوس يدرك في المحسوس
لا انه معدوم محض لا وجود عندهم الا الخارجي وكيف يقول
عاقل بان ما بين الجدارين الذي فيه الهواء مثلا معدوم مطلق
واذا تحقق الامر فالنزاع بين الاشراقيين والمتكلمين يكون
لفظيا بحسب التحقيق والشيخ المحقق قدس سره استدل
على اثبات الخلاء بوجهين الاول في العنصريات حيث قال لانا
شاهدنا ان الكوز الخالي اذا انغمس في الماء منكوسا
بحيث يبلغ الماء عليه هو منكوس فيدخل الماء الى نصف الكوز
او اقل او اكثر فالهواء الذي كان منبسطا في تمام الكوز
ينقبض ويكون في نصفه آخر فاذا اخرج الكوز منه دخل الماء
بحيث يكون راسه في الماء انبسط الهواء في داخل الكوز
كله كما كان قبل الانغماس وما قبل الانبساط والانقباض
للهواء لا يكون الا الخلاء ولو كان الهواء في نفسه منقبضا
ومنبسطا لكان من قبيل تداخل الاجسام وهو باطل و

والثاني في الفلكيات حيث قال وايضا انا نعلم ان
الافلاك بعضها في جوف بعض ويكون الحركة لاحدهم من
المشرق الى المغرب وللآخر بالعكس فلا بد ان يكون بينهما
انفصال لتحقق الحركتين المختلفتين فما به الانفصال الموجود
فيما بينهما من الفرجة الزائدة على الاتصال الحقيقي غيرها به
الاتصال المتحقق في نفس كل منهما فما به الانفصال هو الخلاء
واما فيما وراء الافلاك فقد اتفق الكل على ثبوته كما صرح
به العضد وغيره لكنهم يسمونه بالموهوم وقد عرفت تحقيقه
فبالحق تحقق وتوجه الى حقيقة الرمز فاعرف انه ليس مراده
قدس سره بذكر الخلاء الا الرمز الى مقام الصمد الذي سمي
بسيطا محضا وهو مظهر الباسط وهو الخالي في الكل والكل
فيه ولا جوف له واليه اشار بقوله وانا نعلم بالنظر وصدقت
ان الخلاء هيولى العالم كله اذ الظاهر منه العموم للجسماني وغيره
ولفظ الهيولى لا يأباه اذ قد اشتهر في لسان القوم بمعنى القابل

لكل شيء حتى انهم اطلقوها على الحقيقة المحمدية ايضا بهذه
المناسبة واذا ظهر رمز الشيخ العارف جل نطره العالي لنا
حيرة المتحيرين في ذكر هذه المسئلة ولما كاد ان يقال
قد ذكرنا سابقا ان العقل جوهر مجرد عن المادة الحسية فربطه
بالمجردات ظاهر واما بالجسم الذي قد خص به اولا لكونه
محتاجا الى البيان وقد وقع كلام الحكماء والمتكلمين
خفي دفعه بالبيان بقوله وهو مبدء الاجسام ومعادها
لان فيه لف ونشر غير مرتب فتامل بعض الاجسام الان صار
فيحل ويصير ماء والماء يستحيل هواء والهواء يستحيل نارا
والنار يستحيل نورا وهو جسم اراد به الشيء القايم بنفسه
وقد استعمل فيه مضيء بنفسه وغيره يستضيء منه ويستحيل
النور ظلا وهذا بيان المعاد وليس المراد منه الانقلاب
المتعارف بل بقاؤه بلا اعتبار نور وظلمة كما هل الاصل
وهكذا ينزل ويصير ايضا هذا بيان المبدا عقيدة

في اثبات الجزء الذي لا يتجزى اعلم ان الجزء الذي لا يتجزى
موجود في الخارج وهو جوهر اي قايم بنفسه فهو اعم مما هو قسم الممكن
كما مر وسيظهر فايدة التعميم ذو وضع لا يقبل القسمة حقيقة
وفي نفس الامر وهو المقصود في تركب الجسم الحقيقي لانا نبحث
عن الاجسام الحقيقية لا عن الاجسام الفرضية اراد به التعريض
على الحكماء وبه صرح بقوله واما ما ابطله الحكماء فهو امر موهوم
معدوم ليس له وجود الا بفرض خلاف المفروض على ما سيظهر و
لا يتركب الجسم الحقيقي من الموهومات المحضة التي لا تحقق لها الا بفرض
غير مطابق فليس ابطاله على ما وقع من الحكماء مضرا بمقصودنا
اعلم ان اهل العلم تشعبوا في تحقيق ماهية الجسم فقالوا ان
الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الطبايع فلا شك ان الاجزاء
المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية والا لزم عدم تناهي
الاجسام بالفعل وهو باطل اتفاقا واما بسيط وهو ايضا ليس
كذلك لكنه قابل لفرض الاجزاء فتلك الاجزاء التي يمكن فرضها اما

موجودة بالفعل فاما متناهية او غير متناهية او لا فكذا فعلى
اللف المرتب اقول الاول مذهب جمهور المتكلمين والثاني قول
النظام من المعتزلة وانكسارغوراطيس وانبيقورس من الاوايل
والثالث مذهب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ومحمد بن زكريا
الرازي الطبيب والرابع مذهب جمهور الحكما وهنا مذهب خامس
ينسب الى ذيمقراطيس وهو تركيبه من اجسام صغار صلبة
لا تنقسم بالفعل فالثلثة الاول قالوا بالجزء الذي لا يتجزى
لوجوه الاول النقطة موجودة فاما جوهرية والا فمحلها لا ينقسم
وهو اما جوهر او لا لكن لا بد ان ينتهي اليه دفعا للتسلسل وعلى
كل تحصل المط والثاني الآن الحاضر موجود لا ينقسم و
الا لكان بعض اجزائه قبل وبعضها بعد لعدم القرار في
الاجزاء الزمانية فلا يكون الكل حاضرا هف وهو منطبق
على الحركة المنطبقة على المسافة فلا بد ان تكون غير منقسمة
وكذا الجوهر الواجب الانتهاء اليه والا لزم انقسام المنطبق

والثالث الزاوية الصغرى من غير منقسم منه كل زاوية لا تنقسم
فكذا محلها والرابع نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا مكان لا
الثلثه فما به المماسة نقطة محلها جوهر غير منقسم والخامس الخط
القائم على خط مماسة لا محالة بالنقطة ولا يخفى رجوعهما بل الكل
الى الاول فافهم والاخيران قالا بابطاله لوجوه منها اذا ركبنا
صفحة من اجزاء لا يتجزى ثم قابلنا بها الشمس فالوجه المضيء غير
المظلم فيتعدد الوجه فينقسم المحل ومنها انه لو وجد الجزء يكون
له ست جهات ولا شك انه ما به يحاذي احديهما غير ما به يحاذي
الاخرى فيكون الواحد ستا ومنها ان الواقع في وسط الترتيب
يحجب الطرفين عن التماس والا لزم التداخل لم يبق الوسط
وسطا ولا الطرف طرفا فان به يماس ذلك فكذا المحل ومنها
انا نفرض جزءا على ملتقى شيئين فيلزم التجزي وفي قوله الطرفين
كثيرة مذكورة في مواضعها والتحقيق ان النزاع بين الفريقين
لفظي اذ المثبتون انما يثبتون الجزء بمعنى ما لا يبقى في الواقع

محلا للقسمة وهو عين مقتضى ادلة الحكماء لانها ان تمت دلت
على ان لا يبقى للقسمة انتظار اذ موجبا لقسمة كون ما به يلاقي في
هذا غير ما به يلاقي ذلك وهذا لا يتوقف على قسمة الفعل فيلزم
ان لا يبقى في الواقع محالة وقد قال لو ان وجود ما لا يتناهى باطل
واذا عرفت هذا فاعلم انما يتوهم بعد ذلك فعل الوهم فرضنا بالكلا
لا عبرة به كيف وانه من خلاف المفروض ولا من حيث محكم البرهان
واليه اشار العارف المحقق بقوله لانه الخ فيما قال واما ما قيد
بعض المتكلمين بالقسمة الفرضية فمعناه انا لو فرضنا قسمة الجسم
متناهيا لا ينتهي الى ذلك الجزء ولم يتعده لانه المفروض منتهاه
اي من حيث البرهان الناطق المحكم فتامل فانه دقيق خفي على
اكثر الاذكياء فلو فرض القسمة فيه لم يكن الجسم متناهيا به هف
فبهذا الاعتبار لم يقبل القسمة الفرضية وهكذا القسمة الوهمية
ثم اعلم ان ذكر الجزء الذي لا يتجزى في هذه العقايد ايضا مما تحير
في ادراكه وجه العلماء المحققون وما فتق احد رتقه فاستفتح

منا الفتاح بان للمطلق مرتبة القبض الكلي بحيث لا يتجزى ولا يسع
شيئا واليه رمز لذكر الجزء الذي لا يتجزى كما ان له مرتبة البسط
الكلي بحيث يسع كل شيء وقد اشار اليه بذكر الخلاء فهو القابض
وهو الباسط واذا عرفت الرمز فلك ان تجعله اشارة الى الاحدية
لانها المنتهى لجميع المراتب ولو قيل ان الجزء يمكن فرض قسمته
فيلزم ان يكون الاحدية كذلك قلت الرمز لا يجب اشتماله على جميع
ما في المرموز اليه على انه ذلك ايضا بمجرد فرض خلاف المفروض
كما مر ولا مشاحة فيه فان قلت فكيف تعريفه بجوهر ذي وضع
قلت قد عرفت معنى الجوهر على الوجه الاعم وكونه ذا وضع
بمعنى كونه ذا اشارة حسية لكن لا بالحس الصوري بل بالحس
الوجداني المخصوص بالعارفين الكاملين الذين يلحظون به
الى تلك المرتبة التي هي مقدسة عن وصول الملاحظة فان قلت
فكيف يكون الاحدية جزء الاجسام ومنتهى قسمتها قلت

لاريب في انها في الكل ومنتهى كل والجسم في عبارة القوم قد يكون
اشارة الى الكل من حيث انه كل لا هذا المخصوص المقابل للمجردات
وايضا اذا من اليه في الاجسام الظاهرة البعد عنه فثبوته
في المجردات اولى بما ظهر في الخلاء شرفك الله تعالى بالبحث
في الكل وفي كل الكون مع كونه في كل منزها عن كل فانح فيه
بل كفى اياه عقيدة لا يعرف الله غير الله المراد من لفظ
الله اما مرتبة الوجوب جامعة لجميع الصفات القديمة
العالية التي لا تماثل صفات اعالينا وهو الاظهر
لكن يابى عنه قوله الآتي وهو الى الحقيقة المحمدية
وهي القابلية المحضة التي هي فوق الوجوب ولحال الوصول
الا ان يراد بالحقيقة المحمدية مظهرها اعني محمدا رسول
الله ص كما يومى اليه قوله من سنن الرواية والروايدا و
ان يقال ان القابلية المحضة امر جامع للوجوب والامكان
لمتقابلين والوصول الى الجامع اسهل من الوصول الى

المقابل لنا عرف فانه من الطايفة المعارف واما مرتبة
الاحدية على ما مر اطلاقه عليهما لكن يابى عنه قوله وعرف
النبي ص ومن كان على قدم نبياء على ما مر في العقيدة الثانية
ان فوق الحقيقة المحمدية حقيقة ليس للعلم اليها سبيل وتحقيق
حل والاشكال تقدم في شرحها وما يعرف العبد اي من حيث
انه عبد حتى لا ينافيه قوله وعرف النبي ص الخ اذ عرفانه
ليس من حيث العبودية بل بمقام عرفته ولهذا قال ما عرفناك
حق معرفتك نفيا من حيثية الانية فهو ربه لا الله لان
العبد من حيث انه عبد معروفه نفسه اذ لا يخرج عرفانه
من دايرة العبودية اذ نفس كل مرتبة ربه لان رب الشيء
هو الباعث لتكميله على ما هو المناسب لمرتبته والباعث
عليه نفس المرتبة اذ كل مرتبة داعية الى كمالها فيما خلقها الله
الله تعالى واليه اشار المحقق بقوله بهذا اشار النبي ص
من عرف نفسه فقد عرف ربه ولان كماله المقتضى في العلم

الله تعالى هو المقام المخصوص يدعو الى ان يقطع مسافة
السلوك فى الاعمال ويصل اليه فهو دنى فذلك المقام النجى
الى حبا به تعالى لاخراجه الى هذا الظهور ليكتسب عما الا موصلة
اليه اليه اشار بقوله لان الرب هو مرجع العبد ومعاده
واليه اشار بقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعى الى
ربك راضية مرضية ولما كان الكلام السابق موهما انه
لم يحصل للنبى صلعم ايضا مرتبة الوصول اليه تعالى فضلا عليه
اوليائه دفعه بالاستثناء بقوله وعرف النبى صلعم انه تعالى
كرمه وفضله فى حقه صلعم وانما عرفه لانه صلعم فداء عليه
وجودى ووجود الكل كان محبوبا له تعالى حيث قال اصطفيتك
بالمحبة ولا شك ان المحب اذا كان قديرا على الوصول الى
المحبوب فلا محالة يصل هو بنفسه فلم يكن وصوله صلعم الا
بوصوله تعالى اليه فلهذا قال اوليائه وهو سيد المخلصين
بالفتح اى سيد من اخلصه تعالى لنفسه بنفسه وهو على

كل

كل شيء قدير فكمال قدرته خرق العادة الامكانية لعبوديته والافا
ليس لها على الا العجز كيف فرجل الخيال من تخيل التوجه الى
القهار ذى الجلال تزلزلوا ايدى الهمتى عن الاستطالة اليه تخوفا
لانه صلعم لسبب كمال عبوديته وهى الفناء المحض بحيث لم يكن له
شيء حتى الفناء وصل اليه تعالى اذ ليس شيء اذا تم حده ظهر ضده
ولما كان وجوده صلعم محض الرحمة اوصل اليه تعالى من كان راسه على
قدمه صلعم بدون الواسطة او بها فداء على قدمه راسى وراس كل
من تقدم او تاخر فهو ايضا يعرف الله تعالى فضله الشامل لامته
وهو واحد بالاصالة وهو القطب من كان على قدمه بالتبعية
فاعرف والاول للاعتراض فى كل عصر والظاهر موافقة الحكماء
الحكماء فى هذا حيث قالوا لابد فى كل عصر من كامل يكون
نسبته اليه تعالى اقوى من كل ما سواه ليكون نظاما للكائنات
ثم اختلفوا فى انه فى كل نوع على حدة او فى الكل واحد يكون
كل العالم مريدا له يتصرف فيه كيف يشاء وموافقة محققى المتكلمين

ظاهرة وقوله لانه دليل للعرفان غاية سلوك السالكين
الوصول الى الحقيقة المحمدية صلعم وقد مر تحقيقه ومن فنى في هذه
الحقيقة فهو ايضا يعرف بالتبعية ولهذا اى لكون معرفة اوليائه
منوطا بتبعيته صلعم ينبغي للعارف اى لمن هو في صدد تحصيل
المعرفة الاديب ان لا يفوت عنه شيء من سنن الرواتب والزوائد
اذ كمال العبودية يقتضي كمال العبادة حتى يفنى صفاته اى السالك
في صفاته صلعم وذاته في ذاته صلعم بحسب ملاحظته اذ كمال الفناء
ان لا يلاحظ نفسه ايض فيصل الى هذه المرتبة وهى منتهى
كمال الانسان اللهم ادم سيدنا صاحب هذه المرتبة العلية
سلمه الله تعالى عليها واجعله خاتم الاقطاب العلية ببركة
فضل عنايتك اتم وسدد خاتم النبيين صلعم عقيدة العلم
علمان علم تابع للمعلوم وهى الصورة العقلية الحاكية عن
الشيء المتحقق قبلها وهو العلم المتعارف وعلم متبوع وهى
الملكة الحاصلة بالكسب كالخياطة والحياكة وهو مخترع المعلومات

فان قيل علمه تعالى ايض كذلك لانه يعلم الاشياء ثم يوجدها فما
معنى قوله وعلم الباري منزه عن هذين العلمين قلت قد اعتبر في الكتاب
الكسب والله تع عن ان يكون يكتسب شيئا وايض قد يعتبر فيه الحصول
بمعنى حصول صورة مناسبة للمعلوم لا باتحاده لا انكشاف
عينه والتحقيق ان علمه تع حضوري لحضور عين المعلوم والا لزم
النقصان في علمه تع عن النقايص كلها فان قيل لو كان علمه تعا
حضوريا لزم قدم المعلوم او حدوث العلم اقول قد مر تحقيقه
على ما عليه محققوا الحكماء والمتكلمين ان نسبة الازمنة اليه تعا
كنسبة الامكنة على السوا فالحادث بعد وقته حاضر عنده في مرتبته
فعلم موافقتهم في هذه العقيدة المنزهية كما في السوابق عقيدة
ان الوجود لا ينقلب عدما والعدم لا ينقلب وجودا وكذا الموجود
لا يصير معدوما والمعدوم لا يصير موجودا والموجود موجود
دائما والمعدوم معدوم دائما قد عرفت فيما تقدم ان الوجود
الالهي لا تبدل فيه اصلا ما هو خارج عنه فلا ثبوت له اصلا

حتى ان اطلاق العدم عليه ايض لمجرد اختراع العقل له
مقابلا للوجود والا فالوجود الحق المطلق عن التقابل
لا يقابله مقابل اصلا ثم ان العقل ما دام هو في عقال
البحث لا ينفك عن هذا الفرض الذي هو فرض خلاف
المفروض فلا يضر وهذا انما المراد انهنا ولما كان
ان يورد ان الشيء قد يكون معدوما فيوجد فلا يصدق
الدايم دفعه بقوله واختفاء بعض الاعيان عن بعض ليس
بعدم حقيقة بل هو عدم طبيعي ولا كلام فيه ولما قال
محققوا الحكما والمتكلمين بان جميع الحوادث فيما لا يزال
حاصرة مع اوقاتها في علمه تعالى فلا شك انها موجودة
فيها عندهم ايض في نظره تعالى ولا عدم نظرا اليه اصلا
ونظره تعالى هو المنظور وقد خفيت هذه المسئلة
على اهل الخفاء ولا يضرنا فانه ايض من اختفاء شيء من
شيء وهي في نفسها ظاهرة عند من ظهر له الحقيقة فالظهور

الحصى

الحقيقي استظهر **عقيدة** وصول كل سالك بل كل موجود الى
ذات البحت ضرورية لكن هذا الوصول متفاوت بتفاوت
استعداد السالكين فسالك يصل الى البحت وهو غايته
وهي بالنسبة الى سالك اخر في مقام بل لا يعد من المقامات
كالنملة تغرق في القطرة وهي ليست بمعتدة بالنسبة الى الحيوان
الاكبر لكنهم اذا غرقوا يشتركون كلهم في انهم مغرقون علم
ان البحت هو ما ينتهي عنده السلوك وينقطع دونه الادراك
فلا شك ان كل سالك اذا انتهى سلوكه بحيث لا يتجاوز
عنه فما فوقه بحت نظرا اليه وان كان مبدا السلوك نظرا
الى سالك اعلى منه والتحقيق ان البحت مستعمل في المطلوب بشرط
اشارة الى ان التوحيد الاول ظاهر منه
الاطلاق وغيره ايض كما مر فلا شك ان جميع الموجودات
مغرقون في ذلك البحر وتفاوتها احيانا في المراتب بحسب تفاوت
الاستعداد وهذا المعنى بين لا ينكره احد من محققي الحكما
المتكلمين فانهم قد نصوا على ان لكل موجود نسبة مخصوصة

الى الذات المقدسة التي نسبتها الى الكل على السوية فمنشأ

تعالت وهي وحدة مع الكثرة واحدة وبينهم تفاوتة

فمنتهى واحد مبدء آخر ولما دل الكلام السابق على ان من تنبه

الحيوان الاكبر على نفس النملة اشتاقت اليها وطلبت

طريقة صيرورتها حيوانا اكبر قال فينبغي للمريد الطالب

ان يفنى في شيخه بحيث يفنى ارادته ورضاه ويصير عاشقا

عليه تابعا لهواه حتى يترشح في وعائه كل ما فيه اما وقع اذ ذلك

حديث خضر مع موسى عم فان اتبعتني فلا تسألني عن شيء

حتى احدث للكواهة لك منه ذكرا فلا تعترض على بشيء

في شيء ان كنت تابعا صادقا وان لم تستطع معي صبرا

ففراق بيني وبينك والشيخ فان ضرورة في شيخه وهكذا

الاشياخ كلهم يفنون على كرم الله وجهه وهو محمد صلعم و

هو بحر تواج يعني بذاته تعالى اذ لا واسطة بينه

وبين الحق ويبقى بذاته تعالى **عقيدة** الكل في الكل وفي كل فان

لا بشرط شيء المقدس عن الكلية والجزئية والمتقابلين وهو

التام الحقيقي وهو الكل بلا قابلية الجزء في كل شيء كلا او

جزءا عينه فسبحان من اتحد بالكل وكل مع منزه بالكلية عن الكل

وكل وقد سمعت من محققي الحكماء قولهم بان الكل ذات واحدة

انما التفاوت بالمراتب ومن محققي المتكلمين قولهم بانقباء

المتشابهات فاينما تولوا فثم وجه الله والله بكل شيء محيط

وهو الظاهر والباطن على ظواهرها الملجئ الى القول بالمطلق

المستلزم لهذه العقيدة فاجمع ذكر الذوائي ان سيدنا

عليا رضي الله عنه قال في جواب كميل حين سأله عن الاحاطة

المذكورة في الآية احاطة ذاتية لا احاطة شيء بشيء ولا ريب

انه لا يتم الا بالمطلق ولما ذكر ان الكل في كل لزم ان يكون

البحث في العبد وقد يكون الامر بالعكس نظرا الى الفنا المطلق

حتى يكون العبد في البحث فلا راد تبيين الفرق بينهما باسمه الاحد

في محل دون الآخر نظرا الى السلوك فان السالك من حيث السلوك

اذا فني في الحق فلبعض يستمر هذه الحالة ولبعض لا وقد
ينعكس الامر في السالك بحيث يغلب الحق عليه ويسمى الحق
في العبد ويحصل له الانجذاب الكلي فيظهر عنه اثار المغلوبية
وهكذا يكون محبة والى هذه الجملة اشار بقوله واعلم ان العبد
اذا كان في الحق وهو عبارة عن فناء العبد في الحق فهذه الحالة
قد تستمر على العبد حتى تمام العمر وقد لا تستمر واذا عكس ذلك
فلا تستمر اي للسالك من حيث السلوك بل يحصل لمحة كالبرق
وهو اي هذا العكس عبارة عن تجلي الحق في العبد واما في
المجاذيب فالامر بالعكس يا رب العكس مستو والامر
اليك وعبدك بين يديك **عقيدة** لا بد لكل موجود
من كمال ولا يحصل الكمال لشيء الا بوجودين الحادث و
الازلي اعلم ان الكمال هو حصول مرتبة من مراتب حضرة
الوجود ولها مرتبتان كليتان القدم والحدوث فالقديم
يدعو الحادث لظهور اثاره كالاسماء والصفات القديمة

فان الانعام مثلا يقتضي المنعم عليه والمغفرة تدعو المغفور
واليه اشار بقوله فالازليون كلهم لا بد لهم من وجود حادث
لتحصيل الكمال وهو الكمال الاسمائي والحادث لا ثبوت له
بدون الانتساب الى القديم كما قال وكذا الحادث لا بد له من
وجود قديم لاجله اي لتحصيل الكمال وهو الكمال الكوني و
محققوا الحكماء والمتكلمين قالوا الحادث مظهر القديم
كما انه مبدء ذلك فحصل الوفاق وحضرة الوجود محفوفة
بتينك المرتبتين جامعة لهما فهو الكمال المحض فافني في المحض
تكن كاملا محضا واليه اشار بقوله وللشيء الكامل الوجوبان
ثابتان معا وهو جمع الجوامع **عقيدة** اللذة في العين وبالعين
ومع الغير ما خالف في هذه المسئلة احد من محققي الحكماء
والمتكلمين فانهم قالوا اللذة ادراك الملايم من حيث انه
ملايم على خلاف الالم وهو ادراك المنافي من حيث انه ملايم
على خلاف الالم وهو ادراك المنافي من حيث انه منافي ولا شك

ان ذلك الادراك فى المدرك وانما يكون لذة مع الملائم
بسبب حيثية الملايمة فان مجرد ادراك الحلو بدون نفس
الحلو او بدون ملايمته لا يكون لذة فان قيل يلتذ
المدرك بنفس ادراكه كالعالم يفرح بعلمه بدون معية
المعلوم قلت اذا التذ بالعلم فاللذة هو ادراك العلم
الذى هو معه فاللذة لا يكون الا مع الغير فان قلت
اذا التذ الانسان بنفسه بان خطر نفسه لنفسه ففرح
فلا غير اذ المدرك عين المدرك بل عين الادراك لما
تقرر ان علم ذاتنا بذاتنا علم حضورى وان الحضورى
يكون عين المعلوم قلت الغير اعم من الاعتبارى بل هو الفرد
فى الحقيقة واليه اشار بقوله ولا لذة للشئ بنفسه الا باعتبار
ما وهو الغير كما اذا خطر الانسان بملايم لنفسه كنفسه بل
هو نفسه بقوته قوله فرح بذلك والتذ بنفسه فالظاهر انه
لا لذة بالغير لكنه غير فان الخطيرة وان صدرت بنفسه

المحقق لا تحقق له الا بانتفاء المشهود المتغايرة بالحقيقة او حقيقة الحقايق واحدة حايجة بكل وعلى هذا الطلاق الحقايق تجاوزا بين الا انه تفاوت الصور والانفاس الحقايق منه

وليست من خارج بل فى الحقيقة عينه اذا الكلام فى ادراك
نفسه فالملتذ به نفس الملتذ لكنها من حيث هى خطرة غير
فان قيل ما الغرض من بيان ان اللذة مستلزمة للغير او قول الماذكر
فى العقيدة السابقة الكمال ولا شك ان اعلى الكمالات
منتهى الحركات هو البحث اذ الدايرة لا تنتهى الا بنقطة المبدأ
فكان ان بيان الطالب عن حكمة الحركة مع حصول الغاية اذ هى
البداية فذكر ان اللذة لا تكون الا بالغير ولو بالاعتبار
ولهذا تنزل عن البحث وجاء باسماء الاغيار وفى الحقيقة
الجامعة الغيرها لك وليس فى الدار غيره ديار ثم فى اتصافه
تعالى باللذات وقع الاختلاف فيه فالمليون نفوه مطلقا
منشأ وقوة للفرح وهو انبساط مخصوص تعالى الله عن قبول
القبض والبسط وقال الحكماء ان كماله تعالى اجل الكمالات
وادراكه اقوى الادراكات فيجب ان يكون لذته اقوى اللذات
والحق ان النزاع لفظى اذ لا ينكر احد ان الله تعالى عالم

بالكمالات من حيث انها كمالات مع وجودها واما المنفى
هى اللذة المماثلة للذاتنا من الانبساط والانفعال تعالى
عن ان ينفعل مثلنا **عقيدة** الامر قسمان امر بواسطة
المظاهر كالانبياء عليهم السلم والاولياء وامر بغير الواسطة
والاول هو الامر التكليفى اذ مناطه ايقاع النفس المجبولة
على حب الراحة والاباء عن المشقة فى الكلفة بالمنع عن
مشتهاها والحث على ما يشق عليها والثانى هو الامر التكوينى
لتعلقه بامر كن وهو مساوق للارادة التى لا تخلف عنها
كما عن الاول ولهذا قال واما الامر التكوينى فهو امر لا يمكن
ان يسع المخالفة فيه لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون واما الامر التكليفى فقد يسع المخالفة
فيه وهى المعصية وان كان موافقه للامر الاول طاعة نظرا
اليه ولهذا قال بعض العارفين لو لم يكفر الكافر لكان كافرا
اى عن الامر التكوينى والاول الثانى ممتنع ولهذا قال فلا تخالف

لله فى امره الذى لا واسطة فيه وهو المشية لان ما شاء
الله كان وما لم يشا لم يكن ولما توهم ان الكل حينئذ يكون
مطيعا فلا عقاب وما وقع فى العالم وان كان شرا ثم
فهو على حكم المشية لا على حكم الشرع وهو المناط للثواب والعقاب
وان كان تقرير الشرع ايضا من المشية فالعقاب لمخالفة المراد
وهو تقرير الشرع لا لمخالفة الارادة فاعرف ثم اعلم ان موافقة
اكثر المتكلمين فى هذه العقيدة ظاهرة واما الحكماء فهو
ايضا قايلون بها اما فى التكوينى فانهم قد قالوا بالقضا
والقدر وذكروا ان القضاء عبارة عن علمه تعالى بما يجب
ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل
الانتظام وهو المسمى بالعناية التى هى مبدء لفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه كلها والقدر
عبارة عن خروجها وبروزها عن الوجود العلمى الى الوجود
العينى باسبابها الموجودة لها على الوجه الذى تقرر فى

القضا فقد صرحوا بانه لا يتخلف عن القضاء وهو الامر
التكويني في الحقيقة واما في التكليفي فانهم قسموا الحكم الى
النظرية وهي العلوم المتعلقة بالاشيا على ما هي عليه من غير
ان يكون صدورها باختيارنا والعملية وهي العلوم المتعلقة
بما لنا ان نفعلها او نكف عنها وهي متعلقة بالشريعة الالهية
والنبوة ويسمى علم النواقيس هذا كلامهم فقد ظهر الوفاق
وارادة الله تعالى في حق جماعة ان يقولوا بان الارادة هو
الرضاء قد يتخلف عنه المراد كايمان الكافر اقول هو فعال
لما يريد عقيدة ان الرب يخلق عبدا للعبادة كما قال
ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والعبد ايضا يخلق
ربا للعبادة لان كل ما يعبده العابدون فهو معلوم
لهم مجعول ومصور لاذهانهم فهو مخلوق لهم ومنحوت
بايديهم الذهنية وليس ربا بالحقيقة اعلم ان هذا عايد
الى نفي احاطة علمهم بكنهه تعالى والا فلا شيء من معتقد بخارج

عن احاطته الكلية على ما قال المحققون الحق يتجلى بصور
المعتقدات ونفي الاحاطة العلمية بالكنه مسلم عند اكثر الحكما
والمتكلمين كما تقدم والق السمع وقلبك شهيد الى ان
كل شيء اما مقيد فقط او مطلق فقط او مركب منهما ولا
شيء من شيء منهما يتقيد للعقل البحت لاحتمال المقابل فاعلم بعلم
اليقين بل بالعين بل بالحق ان لنا ثابتا بلا ان وا لهو المطلق
لا بقيدا لاطلاق بل بدون هذا النفي ايضا وكذا وكذا
فانه جمع للجوامع ولا مقابل له حتى يجوز ان يكون غيره وهو
الرب الحقيقي الذي هو منتهى الكل والكل ينتهي اليه اليه اشار
بقوله لكن الصوفية يعبدون ربا حقيقيا اي يعولون عليه
ينهون للامر اليه والا فالمعبود هو مرتبة الوجوب اذ المعبود
لا بد ان يكون موجودا مقابلا للعابد ولا مقابل للامكان
في الوجود الا الوجوب اذ المطلق فوق التقابل فافهم لا ربا
جعليا وهذا التحقيق لا يصل اليه احد الا بقبض القطب الوحيد

والا فقد ضل في بواديه عقول العقلاء المحققين وعرفان
العلماء الكاملين من المتقدمين والمتأخرين وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء **عقيدة** في تحقيق معنى الولاية
وختمها اعلم ان المناصب كالنبوة والرسالة والولاية
والخلافة والقطبية والغوثية وغيرها كلها ثابتة في الحقيقة
المحمدية قد تطلق على وجه صلى الله عليه وسلم اولا بالاجمال ثم تفصيلا
في طينته العنصرية قد اتفقوا على ان كل اسم من اسماء الله
تعالى يقتضي حقه في العلم وسمي من ثمة ماهية وعينا ثابتة و
في العين وسمي بالوجود العيني فلكل اسم مظهر وقد اتفقوا
على ان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم مظهر اسم الله الجامع فيكون
له جهة الربوبية فلعالم كله وله ظاهر وباطن فهو بمقتضى
اسم الظاهر يربي ظاهر العالم وبمقتضى الباطن يربي
باطنه فله التربية الكاملة ولذلك قال خصصت بفاتحة
الكتاب لانها المصدرة بقوله تعالى الحمد لله رب العالمين

فهو مجمع البحرين والخلافة والقطبية والنبوة والرسالة و
الولاية التامات من الله تعالى وهذه عناية منه تعالى
وهذه عناية منه تعالى ليكون برزخا بينه وبين الخلائق و
لما كان ينبغي ان يدوم هذه العناية وتقع في كل زمان
حسبه اظهر من النور المحمدي صورا للانبياء عليهم السلام لتظهر
الشرائع في كل عصر حسبه على ما هو مقتضى الحكمة البالغة
فالحقيقة واحدة بالنظر الى جهة وحدة المصدر ومتعدد
بالنظر الى صورة الكثرة واليه اشار بقوله والمناصب كلها اصالة
وبالذات لمحمد صلى الله عليه وسلم وبالفرعية والتبع لغيره من الانبياء والرسل
والاولياء وهو نبي وادم بين الماء والطين لان روحه صلى الله عليه وسلم
اول المخلوقات وارواح غيره مخلوقة من روحه وروحه
كان نبيا صلى الله عليه وسلم بين الارواح ونبوة غيره لم يتحقق الا حين بعثه
فنبوة غيره مظهر من مظاهر نبوته عليه السلام ولما كان حال الولاية
كحال النبوة في ان ثبوتها اصالة له صلى الله عليه وسلم وبالتبعية لغيره قال وكذا

الولاية فهو صلى الله عليه وسلم ولي وادم بين الماء والطين وعلى هذا جميع
المناصب ثم لما اشتهر الاشكال فيما بين المشتغلين بمطالعة
الفتوحات حيث ذكر ختم الولاية في مقام على عيسى ع م وفي مقام
على محمد المهدي رضي الله عنه وفي مقام على نفسه وفي المعنى
الواحد لا يمكن تعدد الختم وما فصل الولاية حتى يتميز الختم
ويظهر وجه التعدد اراد الشيخ المحقق قدس سره دفعه
ببيان اصناف الولاية اولا ثم اعطاء كل خطه ثانيا و
اليه اشار بقوله ثم اعلم ان الولاية عبارة عن الجهة الباطنة
مع الحق وهي اي الولاية قسمان قسم هي ولاية وجودية شاملة
لجميع الموجودات اذ لكل موجود نسبة مع حضرة الوجود
المطلق ففي هذه الولاية ابليس ايضا ولي ولهذا قال لما قال
الله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء اي الرحمة الوجودية و
انا شيء واليه اشار بعد بقوله نعم ولكل وجهة هو موليها
بقوله فالله ولي الكل والكل ولي الله وهذه الولاية لا تنقطع

ابدا اذ الوجود ابدي ونسبة الوجود لا تنفك عنه وقسم
اخص من الولاية وهو منصب من المناصب اي لها اختصاص
بموجود دون موجود وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و
هي اي الولاية المنصبية ربعة انواع ولاية عامة شاملة لكل
من قال خالصا لا اله الا الله محمد رسول الله وهي باطن هذا
القول وهو الخلوص الى المعبود الواحد متوسلا في فيضه
بمحمد صلى الله عليه وسلم وولاية ثابتة لذاته صلى الله عليه وسلم من حيث ذاته اي حقيقته
المحمدية من جهة القابلية المحضة بحيث يمحى عن القابلية
ايضا ويبقى بحتا ساذجا بحيث لا يسع فيه تعين من التعينات
واليه اشار بقوله لي مع الله بلا معية متعارفة وقت لا يسعني
فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهو صلى الله عليه وسلم من افراد المرسل فقد
خل نفسه ايضا تحت عموم ولا نبي مرسل واذا انتفى النفس ما بقي
الا البحت فان قيل ضمير المتكلم في لا يسعني يقتضي بقاءها
اقول السالبة لا يقتضيها سيما اذا اشتملت على نفي نفسه دثوتها

مع نفيهما ممتنع فافهم وهي باطن الحقيقة المحمدية صم وهي الاحد
والبعث للنماذج كما مر و ولاية هي باطن النبوة من حيث هو
نبي اى تبليغ الاحكام الشرعية واظهارها فانه المقصود من
البعث المخصوص صدقة لايتوقف على ظاهر النبوة وهذا
مع ختمها على المهدي رضي الله عنه كما تنبيا وولاية هي باطن
الرسالة من حيث هو رسول فختم منصب من هذه المناصب
عبارة عن كمال الظهور في شخص بحيث لم يظهر بعده اصلا
قال فيما نقل عنه تلك المثابة فللنفي وردا ان احدهما ان
لايظهر بعده اصلا كما في ختم الرسالة والنبوة على نبينا صم
وثانيهما ان يظهر لكن لابذلك الظهور كما في الولاية الذاتية
فانها وان ظهرت بكمال الظهور في الشيخ محيي الدين ابن العربي قدس
حيث فشت كلمة الوحدة الوجودية منه في جميع الازمان
بلاقبض في البيان لكن نفس ظهورها دايم في الاولياء
المتوسلين بقطب العالم ولايلزم من هذا تفضيله على من

عداه بل ربما يكون سبب عدم افشاءها في بعض الاولياء
الكاملين عليه نسبة الولاية النبوية على الذاتية بحيث تنطمس
تحت شمسها وهذا عين الموافقة وكمال القرب مع حضرت
النبي صم وكل ميسر لما خلق له لانفرق بين احد من ولايه
كما اشار اليه بقوله ولما كانت هذه المناصب كلها في نبينا صم
منطمست تحت شمس النبوة لم يظهر حكمها على الوجه المذكور
كانت النبوة والرسالة قد ختمت عليه صم بقي من المناصب ما بقي فاراد
الله ان يحفظ امته صم بحفظ الختم فيما بقي من المناصب فاول
منصب ختم وهو علي كرم الله وجهه هي الخلافة كما هي ظهرت
اولا في ادم ع لقوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة ولما كان
بقا الاية نكتة في تقديم ختم الخلافة على ختم المناصب الباقية
قال لان الخلافة معنى الرسالة كما نص الله تعالى لداود ع
انا جعلناك خليفة اى رسولا فينبغي ان يكون ختمها تلو
ختم الرسالة ومنصب الامامة حتى علي و لاده رضي الله عنهم

يعني ان كمال الظهور للامامة يحقق في اولاده بحيث لا يظهر
مثله في غيرهم وهذا لا ينفي عن غيرهم ثم ختم الولاية الذاتية
اي كمال افناء الوحدة الوجودية على الشيخ محيي الدين ابن
العربي ثم يختم ولاية النبوة على المهدي اللهم قرب زمانه
اذا تم الاقتضاء له ثم يختم ولاية الرسالة على عيسى ع ثم
يختم ولاية العامة على خاتم الاولاد يكون مولده بالصين و
يسري العقم في الرجال والنساء فاذا قبضه الله تعالى وموته
زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون
حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل و
الشرع فعليهم تقوم الساعة وباقي المناصب التي لم يختمها
ومن جملتها منصب تحقيق الولاية الذاتية بالتعيين والاوان
والتميز اذ كمال اظهارها لحقيقتها قد يتحقق بوجه من وجوهها بلا
على التعيين والتميز كما مر تا الاشارة من الشيخ الحقاني
بقوله واما النصوح الخ فقد تقدم في المقدمة فعلى من

يشاء من عباده والله اعلم بالمناصب التي يختم بها وبمواضع
الختم وقوابله اعلم انه كما ان للعبد وجها لامتثال امر المولى
فكذا جهة التقصير عن خدمته بمقتضى عجز العبودية وهو
لا يخرج عن نسبته الى المولى على كل تقدير وما من عبد اشد
تقصيرا مني في خدمة مولاه فالظاهر انا خاتم المقصرين
في هذا المنصب لم يكن ولن يكون لي كفوا احد ففي خزانة
السلطان عديم المثل الفرد الاحد الذي ليس كمثله شيء لا بد من كل
جوهر وان كان في الرد عقيدة كلما بلغ اليك قول الصوفية
وهو غير معقول لك في الظاهر اي ظاهر عقلك او في
ظاهر مفهومه فلا تنكر اولا اي في اول بلوغه بدون
رجوع الى الشيخ المحقق لاقوالهم وتامل دقيق فلعله يكون
[illegible]
سببا للتوفيق مع الشرع وان كان نائبا ويل فعليك
بالرجوع في ذلك القول الى مشايخ الوقت فان عبروا كلهم
او بعضهم اي بينوا ذلك القول بحال اي بوجه ملايم وهو

موافقة الشريعة المحمدية للصوفية فاقبله وان كان بالتقليد
حتى يكشف عليك الامر وان نكر ذلك القول المشايخ كلهم
وكان ذلك القول منكرا وزورا لم يكن في الواقع من الصوفية
وان كان ممن يدعي انه منهم الحاصل كل قول خالف الشريعة
في الظاهر والباطن اي بالسلب الكلي فهو منكر سوا كان
من مدعي التصوف ومن غيرهم وكل قول وافق الشريعة
المحمدية وان كان من لسان غيرهم فهو مقبول وان كان
بالتعبير اي التفسير والتاويل اشارة الى الايجاب الجزئي
وهذه المسئلة لا خفاء في موافقة المتكلمين فيها وكذلك
محققو الحكماء فانهم في مواضع يأولون مسائلهم
وفي اخرى الايات القرانية والاحاديث النبوية ويقولون
يجب صرف النقل الى العقل والعقل اقوى قرينة على الصرف
لكلام الحكيم على ما يوافقه اقول لا شك ان العقل المحض
لا يخالف الحق لكن من ان يحقق خلوصه ويعتمد عليه حتى

يصرف النقل اليه لجواز كونه مشوبا بالوهم فان الحكماء المشهورين
بكمال العقل قد تعارضت اراؤهم تعارضا اوجب حكم
العقل بكذب بعضها فكيف يصدق بحكمه وقد اصر كثير
على عقيدة الى اخر العمر فاذا ظهر بطلانها رجع وانكرها
او كيف يعتقد بعقد العقل ليلزم صرف النقل ثم اعلم
انه قد قال امام المتكلمين افادة منوطة بشرايط قلما
يتصور تحققها فتحقق بانه لا يتحقق حقيقة الامر الا
بمجرد فضله الباهر وساذج تصرفه الظاهر **خاتمة**
الهي انا عبدك وهذا الاسم اخرجنا من العموم الى
الوجود فلا تعتق عن العبودية التي هي كمال هذه المرتبة
كي لا يمحوا عنا هذا الاسم وابقنا على هذا الاسم ما
دام الاسم اسماء وهذا ضروري لضرورة ثبوت
الشيء لنفسه بحق محمد صلى الله عليه وسلم واقتداء بالكمل
رجاء لحسن الخاتمة اقول **خاتمة** اعلم ان ما ذكر من العقايد

واذا عرفت احوال الحكماء والمتكلمين في تعارض آرائهم وتزييف بعضهم

المفصلة متفرقة من فروع عقيدة العقايد المسماة بتوحيد
حقيقة الحقايق كالحقايق لها على ما مر تحقيقها في
المقدمة وتلك هي المهملة والمقصود منها ليس مجرد الحصول
من غير العبور عليها بل الاخلاص بها بدوام شهود نفس المعقود
عليه الذي هو فوق العقد البا طي حضرت الوجود المطلق
بحيث لا يحس ولا يعقل شيئا الا وهو شاهد له فيه بل به
لكن لا بوجه القيد ويداوم على هذا الشهود في كل محسوس
ومعقول حتى يرتفع عنه ملاحظة القيود المتزايلة ولا يشغله
شان عن شان ولا يمنعه شيء عن شيء ولا يحجبه كون عن كون
الا ان النفس الامارة بالسوء مجبولة على الاشتغال
بمشاغل الزوال والتقيد بقيد معيد منتقلة من حادث
الى حادث مستمتعة بلذة زايلة الى زايلة بتقيد بمقيد
هو مرجع القيود لا بمطلق هو عين الكل وحقيقة
كل وان توجهت اليه لمحة ضاقت وسعت في الخروج الى

اللهو المانوس ونفرت نفرت المحبوس تبا لها على اباقها عن
سيدها ووليها وهو بهما عن ملاذها وملجاها فلا بد من
المحاربة معها ولا تاديبها للتسلم وتسلم في ذلك الجناب المقدس
وتطمئن عند مليك مقتدر ولها مباد ولصرف النفس
الى الحق اسباب منها اليقظة وهو التنبه عن الله الجليل
القهار في زواجره والخوف وهو الدهش عما لا يرضى به
مولاه الذي لا يجب عليه المغفرة ولا قبول شفاعة احد والحزن
وهو التاسف على ما فاتها من تحصيل مراتب الكمالات
وتضييع الاتها وصرف الاوقات في افاتها والاشتغال
باموره ظاهرة في منافاتها والتوبة وهو الرجوع الى
الحق ولها مراتب ادناها الرجوع عن المخالفة الى الموافقة
واعلاها عن التقيد بقيد وقيد الى احدية الجمع وبينهما وسائط
لها عرض عريض والانابة وهي الرجوع المتاكد بنسيان
لذة ما رجع عنه حتى الرجوع والفرار وهو البعد عما يبعد

عن الحق الى ما يقرب اليه لا بالقصد اليه بل المقرب اليه الا
فهو عين البعد عن الحق والتفكر وهو التفتيش عما يحصل المقصود
فتفكر العامة فيما يقضى الى تهيؤ الجادة فيدور في السوق
لاجل الابريق ونحوه وتفكر الخاصة حاضرا مع الحق حتى ينسى
العبارة مع لزوم العبادة اذ العبادة وان كانت نسبة
شريفة ووصلة لطيفة لكن من نظر اليها حجب عن المعبود
وللفكر حركتان احديهما من الواحد الى الكثرة وثانيتهما منها
اليه عودا الى البدء فكن في هذا الفكر والتذكر اى استحضار
حضرة الحاصل فتذكر العامة للنعماء الواصلة اليهم ليشكروا
عليها وتذكر الخاصة لعين المنعم فانه الحق الثابت قبل كل متذكر
وهو المحرق بالتذكر والرياضة وهو تهذيب رياض الاعمال
بقطع قتارها لتكون صالحة خالصة لوجه المولى والزهد
وهو منع الرغبة من كل شيء سوى الحق قهرا وحق الزهد
ان يمنع حتى عن المنع لانه ما دام هو في لذة المنع ما خرج عن

الحظ فليس بزاهد والرغبة وهو الشوق القلبي الصادق
الملجي الى حضور الحق الكريم الجميل اذ مجردا للقلقة بدون
الاضطراب الحقيقي لا يجدي اما ترى ان الطفل بدون البكا
لا يجد الحلواء وكيف تهلك للذات الفانية طول العمر ليلا
ولا نهارا ولا تقنع يوما بجود القوم تبا للنفس اللئيمة للغيبة
المنالة الميالة الى اللذات الدنيا الرذيلة بقبيحة الفانية
المعقبة لسوء العاقبة ولا تهلك لذلك الكمال الدايمي الذي
به حسن الاولى والاخرة يا من لا تصبر على غيبة النعمة فكيف على المنعم
والرهبة وهي الخشية الزاجرة عن استعمال ما لا يرضى به مولاه
بملاحظة اثره وان كان لذيذا لظاهره سم قاطع مهلك حقيقة
فاحفظ نفسك عن حظوظها العاجلة فانها مهلكات في
الاجلة وحقها ما يكون لعظمة الجليل القهار والخشوع وهو
خمود النفس وانطفاؤها لتلك الرهبة بحيث يصل الى المحو البحت
والاخبات وهو السكون في مقام التوجه الى الله تعالى

بحيث لا يتحرك بمدح او ذم عنه والاستقامة وهي الاستكما
والاستقرار على مراد المولى بان لا يتغير محبته لقهره وغضبه
فان استقرار المحب الذاتي بالذات باية صفة يتجلى اما ترى
الى استقامة العاشق الصوري لا ينحرف ولا يتغير من ضربات
المحبوب بل افعال المحبوب كلها محبوبة وكل محنة منحة في عين
العاشق واين العاشق اللهم احيني عاشقا وامتني عاشقا
واحشرني في زمرة العاشقين والتفويض وهو كلة الامور
كلها الى مجريها والتسليم وهو كلة العبد نفسه الى مولاه
يقيمها كيف يشاء في الراحة او العنا فلا يفوت عنه الرضا
والرضا وهو استحسان امر المولى وان كان ترك الرضا عنه
فان تقيد برضاه فما رضي به وهو كاذب في الرضا الدائم
والصدق وهو الوفاق مع الحق قولا وفعلا وحالا والصبر
وهو حبس نفسه على مراد المولى في كل شدة والشكر وهو
صرف النعم الى ما خلقت له تعظيما للمنعم اداء لحقه لا جلبا

للمزيد وحقه ان يجعل كل نعمة آلة للتوجه الى المنعم فيشهده بها
والرعاية اي محافظة حدوده من الاوامر والنواهي فيعامل
مع كل شيء حسب مرتبته ولا يخلط المنهي بالمامور ولا يتاتى
بمقتضى الجمال عند حضرة الجلال والا فهو عين الضلال و
الايثار وهو في الشريعة اختيار نفع اخر على نفسه وفي الحقيقة
اختيار المطلق على المقيد بعدم روية الاختيار والتواضع
وهو اتضاع العبد لصولة جلال الجناب الذي هو الحق
بحيث يمحي عن نظره حقيقة نفسه فضلا ان يراها رفيعة
والفتوة وهي في الطريقة طهارة النفس عن دناءة الهمة
من حيث الانتقام مع التغافل عن الزلة ونسيانا للاذية
وتكريم المؤذي ظاهرا وباطنا بعد الاعتذار اليه وفي الحقيقة
عن دناءة النظر الى الدليل والتجلي والشهود مع الغفلة
عن فوات لذائذ التعينات وان كانت شريفة لازمة الحصول
للاستغراق بحضرة الاطلاق والفقر وهو فقد كل

يشئ متاع الكثرة والغناء وهو الملك الكامل بالوحدة التى
هى مبدأ كل كثرة بل عينها اذا تم الفقر فهو الغنى اذا وصل الشئ
بحده انقلب بضده والحكمة وهى معرفة اسرار الاشياء و
ربط المسببات باسبابها اذ العارف يستعمل كل مرتبة فيما هى
له فيفوتا لثواب العمل الصالح والعذاب الفاسد كالبرودة
بالماء والحرارة بالنار لكن بحيث لا يغفل عن حضرة
المسبب والغيرة وهو نقص عيان الخليقة عن وجه الحقيقة
والحرية وهى الخلاص عن رق القيد بما وجد عليه الآباء
الطبيعة والتجريد وهو اماطة السوى عن السر والتفريد
وهو شهود الحق بالحق والجمع وهو رؤية الجمال المجمل الجميل
فى التفصيل ويسمى شهود الوحدة فى الكثرة وبالعكس و
يقال شهود الكثرة فى الوحدة وجمع الجمع والاول كمال
النشاءة الاولى والثانى كمال الاخرة وهما موافقا حكم
الفلك الحقيقى ثم اصل الجمع جمع المتفرقة فجمع تفرقة العامة

عن تفرقة المخالفة الى الموافقة وهى تفرقة الخاصة عن تفرقة
الخواطر الى فراغ التوجه الى مراد الحق وجمع تفرقة خاصة
الخاصة عن رؤية الغير الى الامحاق فى نور العين وجمع
تفرقة خلاصة خاصة الخاصة عن تفرقة التقييد بتفرقة
او جمع الى رؤيتهما قيامهما بعين واحدة **ومنها** السبب الكامل
المفيد الذى به وصل المقربون وهو الذى به سبق الوعد
فى المقدمة واين صادقة وهو الذكر وهو عمل مخصوص
به يتوجه الى الحق سواء كان باللسان او بالجنان وله
طرق شتى **اولها** ذكر لا اله الا الله وسنده ان لا اله كان
اسم القهار والا الله مبين الرحمن فاذا قال لا اله ينفى
الحقيقة عن جميع ما سوى الله اذ كل شئ ما خلا الله باطل
واذا قال الا الله يتصور انه الموجود لا وجود لغيره
فالاول السقوط والثانى الثبوت ولم وجود **الاول**
ان يذكر كلا منهما مغمضا عينه على ما فى الحديث قال على

يا رسول الله دلني على اقرب الطرق الى الله اسهلها على عباده
وافضلها عند الله تعالى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
يا علي عليك بمداومة ذكر الله تعالى في الخلوة فقال علي فكيف
اذكر يا رسول الله فقال صلى الله عليه وآله وسلم غمّض عينيك
واسمع مني ثلث مرات فقال صلعم لا اله الا الله ثلث مرة والنبي
يسمع والثاني مفتحا عينيه فالنفي لجميع الموجودات من حيث
ذواتها والاثبات من حيث محققها الذي به تحقق كل شيء
فيرى كل شيء هالكا الا وجه الله والثالث ان افتح العين
يقول لا اله نافيا مهلكا لجميع ما سواه واذا اغمض يقول
الا الله مثبتا للحق الثابت فانيا عن نفسه باقيا به وهذه
الثلاثة اما جهرا او خفية وعلى كل بالمد من اليسار والسرة
الى الكتف اليمنى في النفي متصورا القاء ما سوى الله الى
ظهر الغيبة ثم الضرب اما على القلب فقط او عليه ولاثم على الايمن
ثم في نفسه ويسمى ثلاثيا وعلى كل اما بلفظ الا الله او بمجرد

تصوره وعلى كل فمع الحبس او بدونه وعلى كل فاما مع الاداة
الخمسة لا مطلوب لي لا محبوب ولا معبود ولا موجود الا الله في
كل مرتبة او بمجرد اسم الله واذا تم بها ء الله فمده بتصوره الى
ام الدماغ فيضرب سبعا به على القلب ويكتفي بالضرب
الاول ثم الجلوس جلوس المربع او الصلوة وثانيتها ذكر الله
وله وجوه الاول وهو الجهر وهو ان يرفع راسه الى الكتف اليمنى
ويضرب على القلب قائلا لفظ الله مخيلا اجره بشكل نقش الله
والثاني ان يقول على تلك الكتف ثم الفخذ اليمنى ثم الفخذ اليسرى
ويختم بالقلب متصورا احاطته بجميع الجهات كلها والثالث
ذكر القلب وله نهجان الاول ان يحرك المعدة على القلب بلفظ الله
والثاني ان يجر المعدة بحبس النفس الى العلو ويحرك القلب
وثالثتها ذكر هو وجوهه وجوه مرجعه ورابعتها ذكر هو الله
بان يحبس النفس ويضرب متواليا على القلب بتصور ذلك
وخامستها يا الله برفع يا الى الكتف اليمنى والضرب بالله

على القلب **وسادستها** ذكر شكوخوارة المنسوب الى
السيد الكامل السيد محمود جنكل بلاس قدس سره قد
علم الله تعالى حين خرج عن المعمورة بضرب الوالد للتعلم وهو
توتى توتى وطريقه ان يضم شفتيه خفيفا ويتوجه الى القلب
قائلا توتى توتى بحيث يصل راس اللسان اليهما ويفعل
ذلك سريعا متواليا ومعناه انت انت **وسابعتها** ذكر
چغد وهو ما نقله العارف جلال الدين الرومي عن شمس
تبريز قدس سرهما سمعه المنقول عنه من طاير العرش وهو
ان يضرب على اليمنى قايلا حقم حقم حقيقي ويعني يا رحمن
يا رحيم يا رفيع وعلى اليسرى بقم بقم بقيقي ويقصد يا بديع
يا باعث يا بدوح وعلى القدام حقم حقم حقيقي مريدا
يا قدوس يا سبوح يا سبحان **وثامنتها** ذكر السر وهو ان
يجلس على الرجلين ويقول مفتحا عينيه يا شاهد متصورا
انه العيان بصفاته ومغمضا عينيه يا شهيد متصورا انه

العيان بصفاته ومغمضا عينيه يا شهيد متصورا انه
العين بذاته **وتاسعتها** ذكر دفع الحجب وهو انه كلما يفتح العين
يتصور هو الظاهر اي بجميع هذه المظاهر بحيث وينظر
الى كل شيء من كل جهة ويلاحظ اثر الظاهر في كل وكلما يغمض
عينه يتصور هو الباطن ويمحي فيه ويجب ان يلازم على هذا
حتى يرتفع عنه الحجب كلها ويستقر الوحدة الصافية وايضا
شغل المعية **الله** **ح** حاضر لجميع الجهات في نفسه
ن فحينئذ ناظر **م** معي ولاذكار كثيرة ضاق قرطاس
الاختصار عن تفصيلها كلها وكفى المذكور وشهد الله انه
لا اله الا هو ونشهد بشهادته ان لا اله الا الله ونشهد
ان محمدا عبده ورسوله تمت الرسالة العقايد الصوفية

م م
م
م

رساله وجودیه

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله
اجمعین بدانکه این نوشته مشتمل است بر مقدمه و پنج
مطلب و خاتمه مقدمه در بیان معنی وجود و معنی اشتراک
لفظی و معنوی در این مقام و ذکر اسامی جماعتی که قائل‌اند
باینکه اشتراک لفظ موجود و موجود میان واجب
و ممکن اشتراک لفظی است مطلب اول در اثبات
واجب الوجود بالذات مطلب دویم در اثبات احدیت
واجب الوجود بالذات یعنی در نفی شریک بر سبیل اجمال
ترکیب مطلب سیم در اثبات واحدیت واجب الوجود
بالذات یعنی در نفی شریک بر سبیل اجمال مطلب چهارم
در بیان آنکه صفت عین ذات میتواند بود مطلب پنجم
در بیان آنکه اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب
تعالی و ممکنات اشتراک لفظی است نه معنوی خاتمه

در

در بیان احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب اخیر اما مقدمه
بباید دانست که معنی لفظ وجود و موجود بدیهی اند که
آن هستی و چیز هستی داشته است و احتیاج بتعریف
ندارند بلکه ممکن نیست تعریف آنها چنانکه حکما و
متکلمین در اول کتابهای خود تصریح بآن کرده‌اند
و از اوائل شمرده و نیز بباید دانست که اشتراک
چند چیز در لفظی از الفاظ باشتراک در آن لفظ است
تنها مثل اشتراک لفظ عین میان آفتاب و چشم آن اشتراک
را اشتراک لفظی و آن لفظ را مشترک لفظی می‌نامند در این
مقام یا اشتراک آنکه چند چیز در لفظ تنها نیست بلکه معنی
آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترک است آن
اشتراک را اشتراک معنوی و آن لفظ را مشترک معنوی
می‌نامند مثل لفظ حیوان که مشترک است میان انسان
و فرس و معنی او هم که جسم نامی حساس متحرک بالاراده

مشترکست میان ایشان وفرس ویک معنی است درهر
دو ونیز بباید دانست که لفظ وجود وموجود مشترکست
میان واجب تعالی وممکن باشتراک لفظی وکان اکثر مردم
تا این زمان آن بوده است که کسی قایل باین نشده است
واکر شده بوده است بواسطه سخافت این مذهب
باعتقاد ایشان نام آن کس در میان علما مشهور
نشده است وتشنیعات بر صاحب این مذهب بسیار زده
اند با اینکه بنای اصول دین واعتقاد بر برهان است
ونه بر پیروی مردم مشهور است بنا بر این جمعی از بزرکان
که صاحب این مذهب که صاحب این بودند ونام ایشان
در خاطر فقیر بود بیان میکنم اما معلم اول در اثولوجیا
میفرماید که والله تعالی یحدث انیات الاشیا وصورها
معا یعنی الله تعالی احداث میکند اینات اشیا را که و
جودهای ایشان باشند وصورتهای را که تمامات ایشان

باشد باهم پس معلوم شد که وجودهای اشیا ومهیات
ایشان باشند باهم پس معلوم شد که وجودهای اشیاء
ومهیات ایشان باشند همه معلول وافریده حق تعالی اند
پس اکر معنی وجود در الله تعالی بعینه معنی وجودی باشد
که در ممکنات است لازم می اید که او هم افریده باشد
ونیز میفرماید که الواحد المحض هو علة الاشیاء کلها ولیس
لشیء من الاشیاء یعنی واحد محض علت همه چیزها ست ونیست
مانند چیزی از چیزها پس میباید که وجود شیء غیر وجود
چیزها باشد والا مانند چیزها خواهد بود ومعلم ثانی در
فصول مدنیه باین عبارت بیان کرده اند که وجوده تعالی
وجود خارج عن وجود سائر الموجودات ولا یشارک شیئا
منها فی معنی اصلا بل ان کانت مشارکة ففی الاسم فقط لا
المعنی المفهوم من ذلک الاسم یعنی وجود الله تعالی وجودیست
بیرون از وجود سایر موجودات یعنی غیر معنی وجود سایر

موجودات یعنی غیر معنی وجود سائر موجودات نیست و شریک
نیست با هیچ یک از ایشان در معنی اصلا و اگر مشارکتی
باشد در اسم خواهد بود و بس نه در معنی که فهمیده
میشود از آن اسم و حکیم مسلمه احمد مجریطی تصریح باین معنی
کرده چنین فرموده است که وجوده تعالی وجود خارج
عن وجود سائر الموجودات لا یشارک شیئا منها فی معنی
اصلا بل ان کانت مشارکة ففی الاسم فقط لا فی المعنی
المفهوم من ذلک الاسم و صوفیه رضوان الله علیهم در
مقام تنزیه اسم را نیز راه نداده اند و این عبارت ایشان
است که لا اسم و لا رسم و لا نعت و لا وصف چه خوب
فرموده است در این مقام عارف شبستری منزه ذاتش
از چند و چه و چون تعالی شانه عما یقولون و شیخ صدر
الدین قونیوی در نصوص و در تفسیر سورة الحمد تصریح
باین معنی کرده است و عبارت نصوص این است که قولنا فیه

انه وجود للتفهیم لا انه معنی الوجود و بعضی از مشایخ صوفیه
تصریح کرده اند که وجود عام معلول اولست و این موافق
مذهب بعضی از حکما است که وجود را مجعول میدانند
اولا و ماهیت را ثانیا و حکمای هند نیز تصریح بر این معنی
کرده اند و گفته اند که حق تعالی هست نه هستی اما مطلب اول
باید دانست که موجود یعنی مسمی باسم موجود منقسم میشود
بدو قسم از جهة آنکه یا در موجود بودن محتاج است بغیر
یا محتاج نیست قسم اول را ممکن الوجود بالذات می نامیم
و قسم دویم را واجب الوجود بالذات و آن قسمی که محتاج است
بغیر می باید که محتاج بآن قسمی باشد که محتاج نیست بغیر
که آن واجب الوجود بالذاتست از جهة آنکه غیر قسم اول
منحصر است در قسم دویم که واجب الوجود بالذاتست
و وجود قسم اول بین است و محتاج باثبات نیست و وجود
دویم بین نیست و محتاج است باثبات و اثبات وجود او از

وجود قسم اول میشود که بینا ست پس میگوئیم که هرگاه طبیعت
ممکن الوجود که محتاج است بغیر موجود باشد واجب الوجودی
که محتاج الیه وست می باید که موجود باشد واجب الوجودی
لیکن طبیعت ممکن الوجود موجود است پس واجب الوجود
بالذات موجود است **اما مطلب دویم** باید دانست که واجب
الوجود بالذات نمیتواند بود که مرکب باشد از اجزا مطلقا
از جهة اینکه اگر مرکب باشد از اجزا محتاج خواهد بود باین
اجزاء بواسطه اینکه اگر آن اجزا نباشد او نخواهد بود واین
خلاف فرض است پس واجب الوجود بالذات مرکب نباشد
اما مطلب سیم باید دانست که واجب الوجود بالذات نمیتواند
که دوتا باشد یا زیادة براو وبواسطه اینکه اگر دوتا باشد
هر اینه معنی واجب الوجود مشترک خواهد بود میان هر دو
پس خالی از این نیست که این معنی عین ذات هر دو
خواهد بود یا جزء ذات هر دو یا عارض ذات هر دو نمیتواند

بود که عین ذات هر دو باشد از جهة اینکه حال خالی از این نیست
که چیزی با وضم شده است که دوتا شده است یا ضم نشده
است اگر ضم نشده است پس دوتا نخواهد بود بلکه همان یک
معنی خواهد بود واین خلاف فرض است واگر ضم شده است
پس هر یک از ایشان محتاج خواهد بود بآن امر مشترک
وبآن چیزی که ضم شده است پس واجب الوجود نخواهند بود
واین خلاف فرض است ونمیتواند بود که جزء هر دو باشد
از جهة اینکه اگر جزء ذات هر دو باشد هر اینه مرکب
خواهد بود از آن پس واجب الوجود نخواهند بود واین
خلاف فرض است ونمیتواند بود که عارض باشد بواسطه
اینکه هرگاه از وذات را ملاحظه کنیم بی آن عارض موصوف
بوجوب وجود نخواهد بود پس در وجوب وجود محتاج
خواهد بود بآن امر عارض پس هیچ یک واجب الوجود بالذات
نخواهند بود بلکه واجب الوجود بآن امر عارض خواهند بود

واین خلاف فرض است ودیکرانکه اکر وجوب وجود عارض

باشد فاعل آن وجوب وجود یا ذات واجب الوجود است

که معروض آنست یا غیر ذات واجب الوجود است اکر ذات

واجب الوجود است لازم می آید که یکچیز هم قابل باشد

وهم فاعل باشد از یك جهت واین محال است واکر غیر

ذات واجب الوجود است لازم می آید که واجب الوجود بالذات

نباشد واین خلاف فرض است پس ظاهر شد از آنچه بیان

کردیم اینکه واجب الوجود بیش از یکی نتواند بود وبنابر

این تقریر شبهه ابن کمونه متوجه نمیکردد اما مطلب دوم

باید دانست که نمیتواند بود که صفت عین ذات باشد

ودلیل اول دلیل عام که دلیل نفی اتحاد است خواه اتحاد

وذات باشد وخواه اتحاد ذات یا صفت واین دلیل

مشهور است در میان حکما وآن اینست که نمیتواند بود

که دو چیز یکی باشند بواسطه آنکه یا هر دو موجود هستند

یا یکی موجود است وآن دیکری موجود نیست یا آنکه هیچکدام

موجود نیستند بلکه ثالثی بهم رسیده است اما شق اول

آنکه هر دو موجود باشند اتحاد نخواهد بود بلکه دوتا

خواهند بود نه یکی واین خلاف فرض است اما شق دوم

که یکی موجود باشد ویکی نباشد باز اتحاد نخواهد بود

از جهت آنکه اتحاد موجود با معدوم معقول نیست

اما شق سیم که هیچ کدام از ایشان موجود نباشند

باز اتحاد نخواهد بود بلکه آن دوتا برطرف شده اند

وثالثی بهم رسیده است پس اتحاد محال است وهرگاه

اتحاد محال باشد پس صفت عین ذات نتواند بود

دویم دلیل خاص واز اینست که صفت چیزیست

که در ذات ومهیت خود محتاج باشد بموصوف و

حلول کرده باشد در آن وممکن نیست که چیزی

که محتاج باشد بچیزی در ذات ومهیت خود وحلول

کرده باشد و آن چیز عین آن چیز باشد پس صفت
عین آن چیز باشد ذات موصوف نتواند بود و
اما مطلب پنجم پس اینست که اشتراک وجود و موجود
میان واجب و ممکن اشتراک لفظیست نه معنوی بواسطه
آنکه اگر معنی وجودی و موجودی که بدیهی التصور است
مشترک باشد میان واجب و ممکن آن معنی عین ذات
ممکن خواهد بود یا جزء ذات او خواهد بود یا عارض
ذات او پس میگوئیم که نمیتواند بود که وجودی که
بدیهی التصور است و صفت ممکن است و محتاجست
بذات ممکن عین واجب الوجود بالذات باشد اما اولا
بواسطه آنکه این معنی بدیهی است و ذات واجب تعالی
بدیهی نیست اما ثانیا بواسطه آنکه صفت است
و صفت عین ذات نمیتواند بود چنانچه در مطلب
چهارم گذشت چه جای آنکه عین ذات واجب

الوجود باشد و اما ثالثا بواسطه آنکه محتاج است
و محتاج عین ذات واجب الوجود نمیتواند بود و دیگر
آنکه وجود یا اینست که مقتضی عروض است یا مقتضی
لاعروض است که آن قایم بذات بودن است یا مقتضی
هیچ کدام نیست اگر مقتضی عروض است پس در هر جا که
یافت شود عارض خواهد بود پس لازم می آید که وجود
ممکن نیز قایم بذات باشد پس وجود ممکن وجود ممکن
وجود ممکن نخواهد بود و این خلاف فرض است و اگر
مقتضی هیچ کدام نیست پس اقتضای عروض و اقتضای
لاعروض بسببی میخواهد غیر معنی وجود پس لازم می آید
که واجب تعالی در قایم بودن بذات محتاج باشد
بغیر و این محالست پس وجود عین ذات الله تعالی نتواند
بود و نمیتواند بود که وجود جزء ذات واجب تعالی باشد
بواسطه آنکه بالضروره این مفاسد لازم می آید که مرکب

محضا یا نوعا و این محال است
میباینتی بر معلول واحد
اجتماع علتین مستقلتین
مفاسد لازم می آید
آنکه منجر بلزوم این

نیز باشد و نمیتواند که وجود عارض ذات واجب تعالی
باشد بواسطه آنکه فاعل آن وجود یا اینست که ذات
واجب الوجود است یا غیر ذات واجب الوجود است
اگر ذات واجب الوجود است لازم می آید که هم فاعل
وجود و هم قابل آن وجود باشد و این محال است
و اگر غیر ذات واجب الوجود است لازم می آید که واجب
الوجود در وجود محتاج باشد بغیر پس ممکن الوجود
خواهد بود نه واجب الوجود و این خلاف فرض است
پس ظاهر شد که معنی وجود مشترک میان واجب
و ممکن نتواند بود پس اشتراک در لفظ وجود خواهد
بود نه در معنی که مفهوم است از او و از آنچه
بیان کردیم ظاهر میشود که الله تعالی صفت ندارد
اصلا اما خاتمه باید دانست که احادیثی که شاهد
بر این مطلب بسیارند از آنجمله کلام حضرت

یا نفس ماهیتش پس اگر گوییم که وجود واجب مخالف ماهیتش

امیر المومنین صلوات الله و سلامه علیه است که در
نهج البلاغة فرموده اند که کمال الاخلاص نفی الصفات
عنه یعنی کمال تنزیه و خالص کردانیدن الله تعالی
نفی کردن صفاتست از او و دیگر آنکه شیخ ابو جعفر
کلینی در کافی ذکر کرده اند که کل موصوف مصنوع و
صانع الاشیاء غیر موصوف یعنی هر چیزی که وصف
کرده شده باشد مصنوع است و صانع چیزها غیر
وصف کرده شده است و دیگر آنکه در خطبه که ابن
بابویه در کتاب توحید از حضرت علی بن موسی الرضا
علیه التحیة والثناء نقل کرده است که بر هر شیعه
لازم است که اینها را بهم رسانیده و اعتقاد خود را
بدان نهج درست نماید بلکه هر شیعه نیز ورد خود
ساخته بیان نماید و متذکر شوند و آنحضرت در خطبه اول
فرموده اند که اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة

الله توحیده و نظام توحید الله نفی الصفات عنه لشهادة

العقول ان کل صفة و موصوف مخلوق و ان له خالقا لیس

بصفة ولا موصوف بشهادة کل صفة و موصوف

مخلوق بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث

وشهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من

الحدث یعنی اول بندگی کردن الله تعالی شناخت

اوست و اصل شناخت الله تعالی یکی دانستن

اوست و نظام و یکی دانستن الله تعالی نفی کردن

صفاتست از او بواسطه گواهی دادن عقلها بر اینکه

هر صفتی و موصوفی آفریده شده اند و گواهی دادن

هر آفریده بر آنکه از برای او آفریننده است که نه صفت

است و نه موصوف و گواهی دادن هر صفتی و موصوفی

بمقارنه ایشان و گواهی دادن مقارنه بحدوث و

گواهی دادن حدوث بامتناع ازلی بودنی که ممتنع

است از حدوث و نیز در این خطبه فرموده اند که کل معروف

بنفسه مصنوع وکل قائم فیما سواه معلول یعنی هر چیزی

که بتن باشد بنفس خود مصنوعست و هر چیزی که

قائم باشد بغیر معلول است و نیز در این خطبه فرموده

اند که من وصفه فقد الحد فیه یعنی هر کسی که وصف کند

الله تعالی را برگشته است از حق و نیز در این خطبه

واقع شده است فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه

وکلما یمکن فیه یمتنع من صانعه یعنی هر چیزی که هست

در آفریده یافت نمیشود در آفریننده و چیزی که ممکن

است اینکه یافت شود در آفریده محال است که یافت

شود در آفریننده و در خطبه دیگر فرموده اند که اول

الدیانة معرفته وکمال المعرفة توحیده وکمال التوحید نفی

الصفات عنه بشهادة کل صفة انها غیر الموصوف وشهادة

الموصوف انه غیر الصفة یعنی اول دین داری شناخت

الله تعالی است و کمال شناخت یکی دانستن اوست
و کمال یکی دانستن اوست و کمال یکی دانستن برطرف
کردن صفاتست ازو بواسطه گواهی دادن هر صفتی
باینکه بتحقیق غیر صفتست و نیز در کتاب توحید
از آنحضرت منقولست که فرموده اند که من شبه الله
بخلقه فهو مشرک یعنی کسی که مانند کرد اند الله تع را
بخلق او پس او شریک قرار داده است از برای الله تع
و نیز در کتاب توحید منقولست از ابی عبدالله علیه السلم
که فرموده اند که من شبه الله بخلقه فهو مشرک ان الله
تبارک و تعالی لا یشبه شیئا و لا یشبهه شیء و کل ما وقع
فی الوهم فهو بخلافه یعنی کسی که مانند کرد اند الله تع
را بخلق او پس او شریک قرار داده است از برای
الله تعالی بتحقیق الله تعالی مانند نمی باشد چیزی
او را و هر چیزی که واقع شود در وهم الله تعالی بخلاف

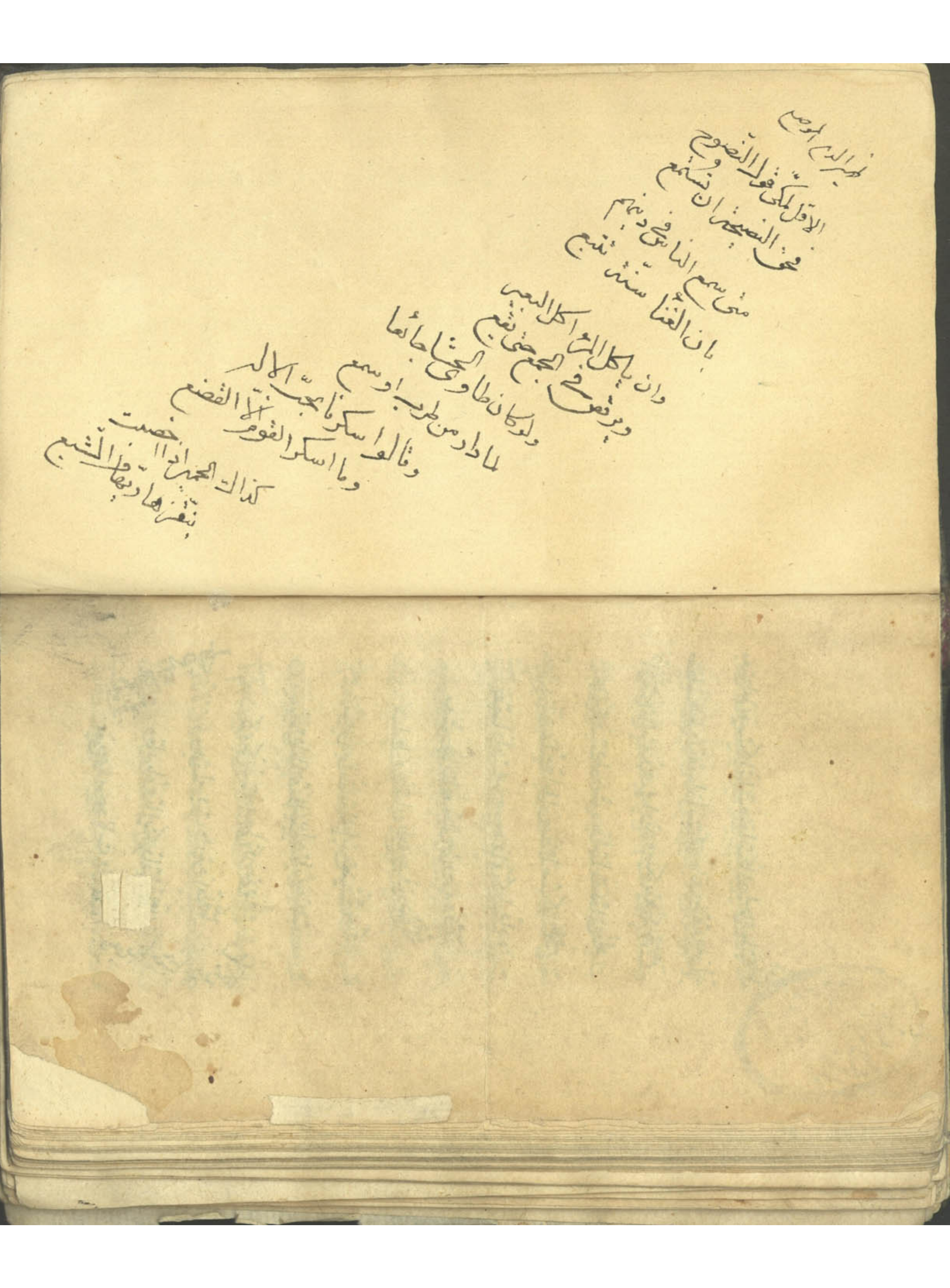
اوست و نیز در احادیث واقع شده است که من شبه
الله بخلقه فقد الحد فیه یعنی کسی که مانند کرد اند الله تعالی
را بخلق او پس بتحقیق که برگشته است از حق پس احادیثی
که دال اند بر اثبات صفت از برای الله تعالی مثل علم
و قدرت و سایر صفات اول اند بتاویلی که حضرت
امام محمد باقر ع کرده اند و فرموده اند که هل یسمی
عالما و قادرا الا لانه وهب العلم للعلماء و القدرة
للقادرین فکل ما میزتموه باوهامکم فی ادق معانیه فهو
مخلوق مصنوع لکم مردود الیکم و الباری تع واهب
الحیوة و مقدر الموت و لعل النمل الصغار یتوهم ان لله
تعالی زبانین کما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان
لمن لا یکونان له هکذا حال العقلاء فیما یصفون الله
تعالی یعنی آیا نام برده میشود الله تعالی عالم و قادر
مگر بواسطه اینکه بخشیده است علم را بعالمان و قدرت

را بقادر دان پس هر چیز را که تمیز بدهید شما او را
بوهمهای خود در دقیق ترین معانی وی پس او آفریده
و ساخته شما است یا آفریده و ساخته شما است مثل شما
بنابر نسخه شکم وارد کرده شده است بشما و باری
تعالی بخشنده است بشما و امید است که مورچه کوچک
توهم کند اینکه بتحقیق از برای الله تعالی دو شاخ است
همچنانکه از برای وست پس بتحقیق که آن مورچه
تصور میکند اینکه نبودن آنها نقصان است از برای
کسی که ندارد آنها را همچنین است حال عقلا در چیزی
که وصف کنند الله تعالی را بآن چیز پس عالم بودن
الله تعالی و قادر بودن او بمعنی بخشیدن علم است
بعالمان و بخشیدن قدرت بقادران تا آخر و بچیز
دیگر که باز از ائمه صلوات الله و سلام علیهم کرده اند
و فرموده اند که عالم است یعنی جاهل نیست و قادر است

یعنی عاجز نیست که اثبات صفات کمال را حمل بسلب مقابل آن
صفات که طرف نقصان است کرده اند و متقدمین از
از حکما کل این مذهب دارند و میگویند که هر صفت
کمالی که نسبت داده شود بذات الله تعالی مراد
از آن سلب مقابل آن صفت است که آن طرف
نقصان است پس جمیع صفاتی که نسبت داده
میشود بذات الله تعالی حتی وجود و وجوب
بسلب طرف نقصان راجع میشود پس اطلاق
موجود بر الله تعالی باین معنی است که معدوم
نیست و اطلاق واجب بر او باین معنی است
که ممکن نیست نه بمعنی آنکه معنی وجود
و وجوب امریست عارض ذات الله تعالی
و قایم باو و تا اینکه ذات الله تعالی
بمعنی وجود موجود باشد و بمعنی

سبحان ربک رب العزة عما یصفون

[illegible]



بحر الى الموصع

الا قل لمكي قول النصوح
فحق النصيحة ان تستمع

متى سمع الناس في دينهم
بان الغنا سنة تتبع

وان يأكل الشاة اكل البعير
ويرقص في الجمع حتى يقع

ولو كان طاوي الحشا جائعا
لما دار من طرب او سمع

وقالوا سكرنا بحب الاله
وما اسكر القوم الا القصع

كذاك الحمير اذا اخصبت
ينفرها ريها والشبع